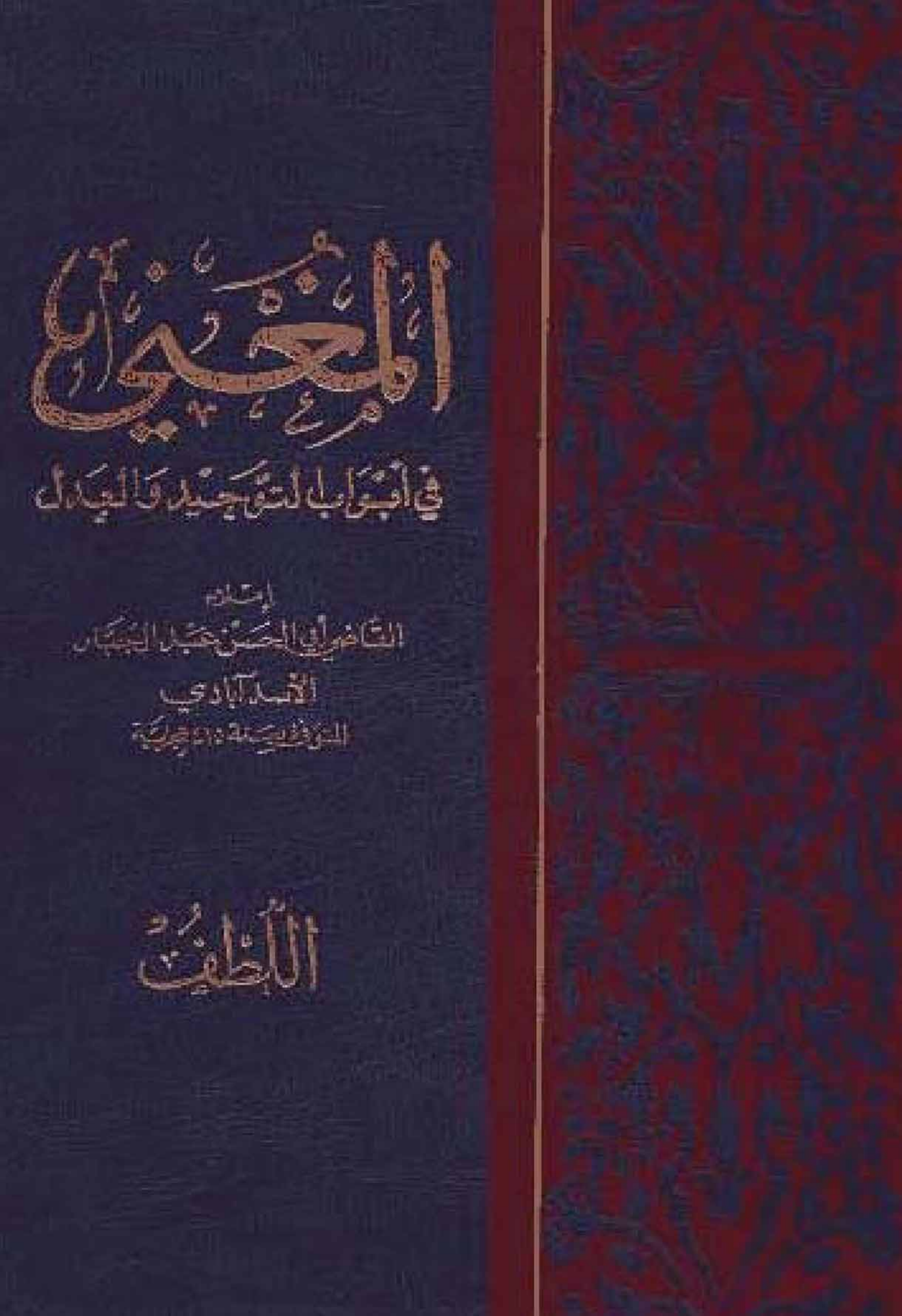
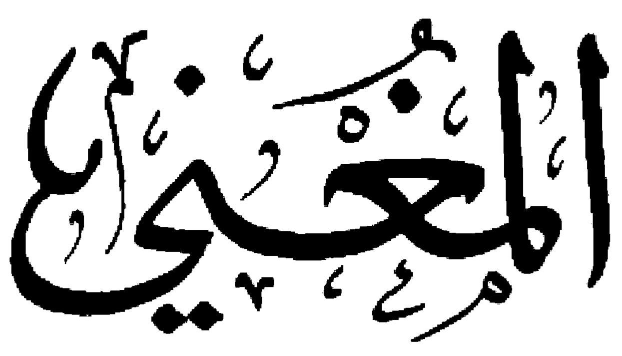

المغني
في أبواب التوحيد والعدل
إملاء
القاضي أبي الحسن عبد الجبار
الأسدآبادي
اللطف



في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

اللطف

راجعه

دكتور إبراهيم مدكور

حققه

دكتور أبو العلاء عفيفي

إشراف

دكتور طه حسين

فهرس

الجزء الثالث عشر من كتاب المغنى
فى أبواب التوحيد والعدل
(اللطف)

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

بعون الله وجميل توفيقه قد تم طبع " الجزء الثالث عشر من الكتاب المغنى "
بمطبعة دار الكتب فى شهر ربيع الآخر سنة ١٣٨٢ هـ (سبتمبر سنة ١٩٦٢ م) م

محمد حمدى على جنيدى | إحسان عثمان
مساعد رئيس المطبعة | رئيس المطبعة

فصــل

فى ذكر الخلاف فى هذا الباب

اعلم أن المحصل من الخلاف فى ذلك بين المتكلمين هو أن فيهم من يقول: إنه تعالى متى مكن مما كلف سائر وجوه التمكين حتى صار العبد لو رام الفعل لأمكنه، ولم يعترضه منع ولا ما يجرى مجراه، فغير واجب عليه تعالى، وإن علم أنه يختار الإيمان عند فعل منه[1] يفعله به أو بغيره، أن يفعله؛ بل هو متفضل به إن شاء فعله، فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شاء لم يفعل. ولا يخرج التكليف من أن يكون حسنا، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

ويقولون: لا منزلة يبلغها العبد فى الألطاف إلا وهو قادر على أعظم منها فى كونها لطفا فى القدر والصفة. فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح فى باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية.

ويقولون: لا مكلف إلا والله تعالى قادر على أن يلطف له فيما كلفه؛ فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل فى المكلفين عاص.

ومنهم من يقول: إنه يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبا عليه أن يفعله؛ لأن التكليف فى أنه يقتضيه[2] عندهم بمنزلة الوعد فى أنه يقتضى إيجاد ما وعد.

ومنهم من يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذى يذهب إليه أهل العدل؛ حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولا لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر[3] بن المعتمر رجع عن هذه المقالة، حكاه عنه

---

(١) أى من الله. (٢) أى من حيث اقتضائه: يعنى يقتضى اللطف.

(٣) أبو سهل بشر بن المعتمر مؤسس مذهب المعتزلة البغداديين: توفى سنة ٢١٠ هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم /

الحمد لله وحده

فصل

في الكلام[1] في اللطف ومقدمة في هذا الكتاب

اعلم أن هذا الباب وإن كان يدخل في وجوب المعرفة على ما قدمنا ذكره، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبنى الشرائع عليه وعلى ما نبينه، فالواجب أن نُفرد القول فيه، ونفصّل من حيث كان في الوجهين اللذين[2] ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص، وهو ما يكون لطفا من فعل العبد، أو يكون مقدّمة له.

واللطف فقد يدخل تحته هذا الباب، وقد يدخل فيه ما يكون من فعل الله تعالى كالآلام وغيرها. ومتى لم يعلم أن التكليف يقتضي وجوب بعضها، لم يعلم أنه يقتضي وجوب سائرها. فلذلك وجب أن نُفرد القول فيه ونبين من فروعه وذكر الخلاف منه ما يكون توطئة لما بعده، ثم نبني عليه الكلام في الآلام، وأنها إنما يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفا وإن كان يعوض عليها. ونبين من بعد أنه تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفا للعبد، فنذكر الفصل بين ما هو لطف، وبين ما يكون مفسدة، ونبين[3] القول في ذلك — كان من فعله تعالى أو من فعل غيره — ونفصّل القول فيه على العادة السالفة في هذا الباب.

---

(١) هذه الكلمات الثلاث ممحوة في الأصل. (٢) في الأصل: «الذين».

(٣) في الأصل: «ويبين».

أبو الحسين الخياط[1] رحمه الله وغيره . وقد كان جعفر بن حرب[2] يقول أيضا في اللطف بمقالة واسطة بين المذهبين؛ لأنه كان يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثوابا ، فاللطف غير واجب . ومتى لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقد حُكِيَ عنه الرجوع عن هذا المذهب . وسنبين القول في ذلك من بعدُ ، عند ذكر الخلاف بين الشيخين رحمهما الله . فأما من عدا ضِرارا[3] وسائر المجبرة في ذكر الخلاف في اللطف فقد أبعد وقلَّت معرفته بهذا الباب ؛ لأن الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل و يوجد ؛ فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ، ولولاه كان لا يختاره ؛ وإن صح الفعل منه في الحالين . وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قِبَل الله سبحانه ؛ لأنه عند ذلك لا يتعلق بإيجاده به ، فكيف يلطف له في فعله . ولأنه يوجب أن اللطف في ذلك ، هو لطف لله تعالى في إيجاده فيه . وقد أقر القوم بأنه تعالى لا يصح عليه اللطف ، فكيف يتكلم القوم في اللطف ؟ هل يجب أن يفعل بالعبد والحال ما قلناه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن العبد لو كان موجدا أو محدثا ، ثم حصل ممنوعا بفعل عن فعل ، لما صح اللطف فيه . وكذلك فلو حصل ملجأ[4] إلى ما يفعله لما صح اللطف فيه ، فبأن لا يصح ذلك فيه ، إذا كان ذلك الفعل من قبل غيره ، أولى . يبين ذلك أن العبد فيما يفعله تعالى من الأمور الضرورية ، لا يصح أن يتكلم في أنه يحتاج إلى

---

(١) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط صاحب كتاب الانتصار . توفي سنة ٢٩٠ ه

(٢) أبو الفضل جعفر بن حرب : معتزلي درس على أبي الهذيل العلاف وروى أقواله ورد على بعضها .

(٣) ضرار بن عمرو : منسوب إلى المعتزلة ، كان من القائلين بالجبر ، وإليه تنسب فرقة الضرارية .

(٤) يستعمل المؤلف هذا النحو من التعبير كثيرا ؛ فيقول « حصل ملجأ » و « حصل ممنوعا » بدلا من أن يقول ألجيء أو منع .

اللطف فى ذلك؛ من حيث كان ذلك الفعل واقعـا من قِبل غيره . فيجب مثله فى سائر تصرفه على مذهبهـم . وعلى هـذا الوجه يلزمهم إبطال القـول بالنبوات والشرائع ، وسائر ما يتعبد تعالى به من حيث كان لطفا .

وبعد ، فعندهم أن القـدرة موجبة للفعل ؛ فكيف يحتاج العبـد مع وجود ما يوجب الفعل فيـه إلى أمر يختار عنـده الفعل و ينصرف عن غيره ؟ ولا فرق بينهم فى هذا الباب ، و بين من تكلم فى أن المرمىّ من شاهق يحتاج الى لطف فى نزوله مع ارتفاع الموانع .

و بعد ، فإن اللطف الذى قالوا يجب على الله تعالى فعله ، لا يخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يكون لطفا فيما وقع من العبد أو فيما لم يقع . وقـد علمنا أن ما وقع أو سيقع قد حصل وجوده من قبله تعالى ، ووجود ما يجب وجوده عنده من قِبله تعالى ، وهى القدرة وغيرها . و إن كان يحتاج إليـه فيما لم يقع ولا يقع ، فعندهم بأنه لم يفعـل ذلك الشىء ولا القـدرة الموجبة له . فلو فعـل به كل أمر يتصوّر لم يكن له[1] فى ذلك الفعل تأثير .

فإن قال ضرار ومن تبعه : إنما لا أتكلم فى هذا <   > لأنى أقول : إن القدرة قدرة على الضدّين؛ فيصح قولى فى اللطف هل يجب أم لا يجب ؟ قيل له : قد بيّنـا فى باب الاستطاعة أنه لا بدّ لك ، إذا قلت إنها مع الفعل ، من أن تشير إلى أمر يجب لأجله وجود أحد المقدورين ، وأن ذلك الأمر فى أن عنده يجب وجوده ، بمنزلة القدرة لو لم يتعلق إلا بمقدور واحد . فإذا لم يتمّ لمن قال بهذا المذهب فى القدرة أن يتكلم فى اللطف ، فكذلك لا يتم لك . وكل ما ذكرناه يبين أن القوم تذكر هذا المذهب عابثين ، وأن الكلام معهم عبث لا فائدة فيه .

(١) أى العبد .

فإن قال : إنما أتكلم فيه، لأن الفعل مع القدرة لا يتم إلا بأمور أخر من قبله تعالى — وهذا قولى — فصحّ لذلك أن أخوض فى الكلام فى هذا الباب . قيل له : أفليس ما لم يوجد مما معه يتمّ الفعل بمنزلة القدرة ؟ وكما لا يصح أن تكون القدرة لطفا، فكذلك سائر ما لا يتمّ الفعل إلا به . وإنما اللطف كالفرع على ما به يصحّ الفعل . فمتى علمنا العبد بالصفة التى معها يصح الفعل، صحّ أن نتكلم فيما يدعوه إلى الفعل أو الترك . وذلك إنما يتم على مذاهبنا من حيث ثبت بما قدمناه أن العبد قادر على الضدين ، ممكّن من إيجادهما ، وأن الفعل يقع منه بحسب اختياره ودواعيه ؛ وأما على غير هذه الطريقة ، فالكلام فى ذلك محال .

وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح فى باب اللطف، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب ؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق . وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كُلّفه العبد، فلذلك تقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى أن ما نقول إنه كالسبب فى وجوب اللطف، هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب ، وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى حصر الوجود . < وسنقرر القول > فى ذلك فى بابه . وأما شيوخنا رحمهم الله فقد < ذكروا فى > هذا الباب ما لم ينتبه < إليه > من تقدّم، وذكروا أن القديم تعالى متى كلف وعلم أن المكلف يختار ما كلف عند أمر يفعله ، فلا بدّ من أن يفعله ثم يُنظر، فإن كان مصاحبا لحال التكليف؛ فإنه غير واجب لأجل وقوعه معه، وإن تأخر فلا بدّ من كونه واجبا . ولا تفترق الحال بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل غيره . ولكنهم يقولون فى فعله تعالى: إنه سيوجده لا محالة ؛ وفى فعل غيره

إن كان المعلوم أنه سيفعل فسيمكنه ، وإن كان المعلوم أنه إن بقى على اختياره لم يفعله فسيجبر عليه أو يلجأ إليه . وكما يقولون فيما هذا حاله إنه واجب ، فكذلك يقولون فيما يختار عنده الانصراف من فعل ما كلف ، أو اختيار القبيح الذى نُهى عنه وكره منه : أنه تعالى لا يفعله . وإن كان من فعل غيره ، فإما أن لا يقع باختياره ، أو يمنعه تعالى من إيقاعه أو يصرفه عنه .

وإنما الخلاف فيما يكون من فعل نفس المكلَّف . فعند أبى على[1] ، رحمه الله ، أنه يجبره عليه لا محالة إذ كان لطفا له فى سائر ما كلف . وعند أبى هاشم[2] ، رحمه الله ، لا يجب ذلك ، ويكفى فيه التمكين والتعريف على ما نبينه ، وما عدا ذلك من الخلاف بين شيوخنا ، رحمهم الله ، فهو كلام فى وقوع اللطف وشروطه وصفاته ، ومفارقته للتمكين والمفسدة إلى غير ذلك . ولكل ذلك فصل مفرد نبيّن القول فيه ، وإنما قدمنا القول فى هذا الباب ، لأن ما نريد أن نذكره من بعد مبنىٌّ عليه ، كالكلام فى الأصلح ، والكلام فى الآلام ، ووجوه الحكمة فيها ، واختلاف الناس فى وجوهها وأبوابها ، وكالكلام فى النبوات . وسنفصله ، ونذكر فيه ما لا يكاد يوجد مجتمعا إلا فيه ، لأنه يقل فى الكتب ولا يكثر ككثرة غيره .

---

(١) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى المعتزلى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ . كان معتزلة البصرة فى زمانه على مذهبه ، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبى هاشم .

(٢) هو عبد السلام بن أبى على الجبائى المتوفى سنة ٣٢١ هـ . يقول عبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ، وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه (الفرق بين الفرق : ص ١١٦) .

فصـــل

في ذكر حقيقة اللطف ومعناه

اعلم أن المراد بذلك عند شيوخنا ، رحمهم الله : مايدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده . فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف ، وكلاهمـا يرجع إلى معنى واحد — وهو ما يدعو إلى الفعل — لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما . وعلى هذا الوجه يستعمل في اللغة والتعارف ؛ لأنهم يقصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل : فيقال في الوالد إنه يلطف لولده في التعلم والتأدب ، إذا قوى دواعيه بما عنده يتعلم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلم ، على حسب ظنه وتقديره . فاستعمله شيوخنا فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

فإن قال [قائل] أيستعمل ذلك فيما يستعمل عنده القبيح الذي كلف أن يمتنع منه ، أو فيما يدعو إلى فعله ؟ .

قيل : قد يمرّ ذلك في كلام شيوخنا ، فيصفون المفسدة بأنها لطف في القبيح ؛ لكن الأكثر في التعارف أنه يستعمل فيما تختار عنده الطاعة ويدعو إليها . ومتى استعمل ذلك فيما يختار عنده القبيح قيد بما يزيل الإبهام . فحصل من هذه الجملة أن إطلاقه يفيد ما قلنـاه أولا . فأما استعماله فيما لا مدخل له في التكليف من مباح وغيره فممتنع على طريقة اصطلاح المتكلمين ، وشائع على طريقة اللغة ؛ لأن هذه اللفظة من جهة الاصطلاح قـد خصت ببعض ما كانت تقع عليه دون بعض ، وذلك غير ممتنع فيما طريقه الاصطلاح .

فإن قيل : أفيوصف ما عنده تختار الطاعة من فعل له آخر بأنه لطف ، كما يوصف بذلك الحادث من فعل غيره ؟ .

قيل له : نعم، لأنه قد يقال فى الصلاة هى لطف فى الواجبات العقلية ؛ كما يقال ذلك فى الفقر والغنى و < الأمور القبيحة > .

فإن قال : فيجب على هذا أن تكون الأسباب بلطف < ؟ > فى فعل الطاعة .

قيل له : قد يقال ذلك < يفيد > من حيث توهم < إطلاقه > أنه يستغنى بنفسه عن الله تعالى فى الألطاف، و يبين أن ما يفعله من هذا الباب إنما يصير لطفا بتعريفه تعالى ومعونته، فيصير كأنه من قبله تعالى . وعلى هذا الوجه يقول فيه تعالى : إنه لطف للعباد ببعثة الرسل ، وبما أدوه من الشرائع . و إن كان بعض ذلك من قبل الأنبياء صلوات الله عليهم . ومتى كان الغرض معلوما فالمشاحة فى العبارة لا وجه لها .

فإن قيل : أفيقع هذا الرسم على الحسن من ذلك دون القبيح، أو عليهما جميعا ؟ .

قيل له : أما من حيث اللغة فلا فرق بين الأمرين ، وأما من جهة الاصطلاح فطلقه يتناول الحسن دون القبيح من حيث علم أن القبيح من هذا الباب لا يحدث ألبتة ، لأنه تعالى لا يفعله ولا يلزم غيره أن يفعله . فإن كان قد وصف ذلك على ضرب من التقييد ، فيقال : لو كان المعلوم أن المكلف لا يؤمن إلا بأن يلطف له تعالى بفعل قبيح كإرسال كافر وفاسق < إلينا ؟ > وماشاكله — وذلك و إن استعمل فعلى طريقة من التقييد — لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أن مطلقه يتناول الحسن من ذلك . وعلى هذا الوجه يقال : اختلفت العلماء

فى اللطف ، هل يجب على القديم تعالى أن يفعله ، أم لا ؟ ومعلوم أنه لا تعميم من ذلك القبيح ؛ لأن وصفه بالوجوب يتضمن حسنه .

فإن قال : فيجب فيما هو لطف لزيد ومفسدة لعمرو أن لا يوصف فى الحقيقة بذلك لقبحه ، وقد وصفه شيوخكم بذلك .

قيل له : إنما وصفوه بذلك على طريقة التقييد ، وقد بينا أن ذلك سائغ فيه ، ويجرى على طريقة اللغة ؛ كما تقوله فى مؤمن إن عند التقييد يجرى على طريقة اللغة < وإلا كان ؟ > مطلقه ، منقولا عن بابه .

فإن قال قائل : أفليس من قول أبى على رحمه الله إنه إنما يكون لطفا إذا تقدم بطاعة وقتا واحدا ؛ ومن قول أبى هاشم ، رحمه الله ، إنه إنما يكون لطفا إذا كان مما يدرك — أو يجرى مجرى المدرك — فهلا شرطتم ذلك فى التسمية ؟ قيل له : إنهما رحمهما الله يقولان فيما خرج عن هذه الطريقة : إنه لا يكون لطفا أصلا ؛ فنفوا عنه المعنى ، وأثبتوه فيما يختص بالصفة التى ذكروها . إلا أنهم أثبتوا المعنى فيه ونفوا الاسم ، فما سألته لا يليق بما نريد بيانه . وسنبين القول فيه من بعد .

فأما تناول اللطف لجنس من الفعل دون جنس ، حتى يختص ببعض ذلك دون بعض فبعيد . بل لا حادث يحصل له مع الطاعة ما ذكرناه من الحكم إلا ويكون لطفا ، جوهرا كان أو عرضا مختصا بالمحل أو بالحى ؛ فلا وجه لذكر ذلك فى هذا الباب .

فحصل من هذه الجملة أن المفهوم من جهة الاصطلاح من هذه اللفظة هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب ، أو يكون المكلّف عنده إلى اختياره أقرب ، والامتناع من القبيح فى هذا الباب بمنزلة الواجب ، ولا معتبر بجنسه ولا سائر صفاته ، ولا بحال الفاعل ، بل يوصف بذلك على اختلاف أحواله فى جميع ما ذكرناه من أوصافه .

فصـــل

فى معنى وصف اللطف بأنه توفيق

اعلم أنه يفيد به موافقة الطاعة له ، بأن دخلت فى الحدوث والوقوع . فتى حصل للطف هذا الحكم ، وصف بأنه توفيق؛ ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة ، ولذلك لا نصف اللطف فى حال حدوثه بأنه توفيق لإفراده بحدوثه عن حدوث الطاعة ، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف بذلك، وكذلك لا نصف اللطف الذى لا تحدث الطاعة عنده ألبتة بأنه توفيق فى حال من الأحوال نحو اللطف الذى لا يعلم من حاله أنه سيختار الطاعة عنده لا محالة . لكنه إنما يكون لطفا بأن يكون مقربا لفاعله[1] ، ويكون أقرب إلى أن يختاره عنده . لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تدبيره . وهذه اللفظة[2] فى أنها من جهة الأصطلاح أخص منها من جهة اللغة بمنزلة اللطف فيما قدمناه ، لأن أهل اللغة لا يخصون بذلك ما ذكرناه دون غيره . ولهذا استعمل شيوخنا رحمهم الله التوفيق فيما تختار عنده الطاعة ، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المباح، وإن كان لا فرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة .

فإن قال : هلا جعلتم التوفيق اسما للقدرة كما قالت الجبرة ، أو للثواب على الطاعة كما قال عباد ، أو للحكم بالثواب كما قال بعضهم ؟

قيل له : إنا عرفناك ، بما ذكرناه ، معنى الأصطلاح عندنا فى هذه اللفظة ، وبينا أنا لم نخرج بما ذكرناه عن سنة اللغة ، وإن خصصنا وعمموا[3] ، وقيدنا

---

(١) أى مقربا له من الطاعة .   (٢) أى التوفيق .

(٣) فى الأصل : « وعرا » .

وأطلقوا ، وإن كان فى المتكلمين من جعله واقعا من جهة الاصطلاح على ما سألت عنه ، وسلم لنا أن الذى ذكرناه واجب فى الحكمة على المكلِّف ، كانت المنازعة بيننا وبينه فى الاسم . وإن هو نفى وجوب ما ذكرناه على المكلف ، كلمناه فى وجوبه من جهة المعنى بما تمّ لنا مع خلافه فى الاسم ، على حسب ما تمّ لو وافق فيه . فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه للمضايقة فى هذا الباب .

وبعد ، فإن من جعل هذا الاسم للقدرة واعتقد أنها موجبة ، ثم وصفها بأنها لطف وتوفيق ، فهو خارج عن اللغة والمعقول ، مع[1] ما ارتكبه من الخطأ العظيم . وذلك أن المعقول من اللطف ما يكون المكلف < عنده أقرب > لا ما عنده يجب أن يكون فاعلا لا محالة ، ومحال ألا يكون فاعلا ؛ ولذلك يستعملون هذه اللفظة فى الرفق <   > والمعونة وغير ذلك مما يأمرون به ، ولا يستعملونها فى الآلات التى بها يتمكن من الفعل ، مع اعتقادهم أن الآلة لا توجب ، فكيف بها لو كانت موجبة ؟ وهذا يؤذن ببعد ما قاله القوم من جهة الاسم أيضا . فأما من جهة المعنى فقد بيّنا القول فيه ، وأنه لا سبيل لهم إلى إثبات اللُّطف والدواعى ، لأن ، على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة ، المكلف مصرّف فى الفعل وفى إرادة الفعل ، كما أن الجماد مصرّف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات ، وكما أن الحى مصرّف فيما يحدث فيه من حركات عروقه ومرضه وشهوته ، فكيف يصح مع هذا الاعتقاد أن يتكلموا فى اللطف ؟

فأما استعمال ذلك فى الثواب فبعيد لما بيّناه من طريقة الشبه باللغة ، وكيفية الاستعمال ، ولأن الثواب متقدّم للاستحقاق . ومن شأن اللطف أن يكون مستقبل

---

(١) فى الأصل : « مما » .

التأثير، فلذلك نرغب إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق ، كما يلطف لغيرنا فى الأمور المتوقعة ، وذلك يبطل هذا القول .

فإن قال : او لم يكن الأمر كما قلته لم يكن وصف المكلّف بأنه موفق مدحا ؛ وقد علمت أنه كذلك ، ولذلك قضيت بأنه ثواب .

قيل له : إنمـا كان يتمّ ما ذكرته لو صحّ أنه مدح ، ولو صحّ لك أنه لا وجه فى كونه مدحا إلا أن يكون ثوابا . فأما وكلا الأمرين غير مسلم لك ، فكيف يصح اعتمادك عليه ؟

واعلم أن وصفه بأنه موفق بالإطلاق إنما يفيد المدح من جهة المعنى ، لا أنه موضوع له . < >[1]

الألطاف ، ومن فعـل جميع الطاعات يكون ممدوحا ، وهذا يبين أنه إنمـا يكون مدحا على هذا الوجه ؛ لا لأنه يفيد الثواب ، فقد سقط ما سأل عنه .

---

(١) مطموس فى الأصل .

فصــل

في معنى وصف اللطف بأنه عصمة

اعلم أن ذلك يفيد فيه أنه لم يختر المكلف لأجله القبيح أو امتنع منـه ؛ لأن اللطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا ، فقـد يكون لطفا في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله ، وكما إذا وافقت الطاعة اللطف في الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها[1] لمكانه ، يوصف بأنه توفيق ، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصف بأنه عصمة ؛ ومتى حدث اللطف ولم يحصل منـه الامتناع لم يوصف بأنه عصمة . والقول فيه في هذا الوجه كالقول فيما قدمناه في التوفيق ، والكلام في أن هذه اللفظة لا تجرى من جهة الاصطلاح على حد عمومها في اللغة كالقول فيما قدمناه ؛ لأن أهل اللغة يستعملونها في المنع والامتناع ، لا في هذا الوجه المخصوص فقط ، فإذا خصصناها بهذا الوجه ، فهو اصطلاح منا .

فإن قال : فيجب على هـذا القول أن يكون كل مكلف معصوما موفقـا ؛ لأن من قولكم إنه تعـالى لا بد من أن يزيح علل المكلفين في الألطاف ، وهـذا ممتنع عند المسلمين وعنـد المتكلمين خاصة ، لأنهم يصفون الأنبيـاء صلوات الله عليهم بذلك دون غيرهم ، وعلى هذا الوجه اختلفوا في عصمة الإمام ، فقال بعضهم: الإمام لا يكون إلا معصوما ، وقال بعضهم لا يجب ذلك <

>[2] إنه لا يمتنع في المعلوم أن لا يكون لبعض المكلفين من الألطاف ما يكون لبعض بأن يعلم أنه لا يختار ما كلف على وجه ؛ < فمن هـذا

---

(1) في الأصل : « واختارها » .

(2) مطموس في الأصل .

حاله > لا يوصف بأنه معصوم أو موفق إلا على جهة التوسع . ومن المعلوم أن له لطفا قد يكون ذلك اللطف فيه لبعض الطاعات دون بعض ، فلا يجوز أن يطلق القول فيه بأنه موفق ومعصوم ، لأن هذا الإطلاق لمّا لم يختص بطاعة دون طاعة وقبيح دون قبيح لم يجز أن يقيد الاختصاص ، فلا يستعمل إذن إلا فيمن فعل كل واجب وامتنع من القبائح . وفى المكلفين من يلطف له ، لكنه لا يعتصم به بأن تغلب دواعى الفساد عليه ، فلا يستحق هذه التسمية ، فكيف يلزمنا ، على ما ذكرناه فى العصمة والتوفيق ، أن نصف بهما كل مكلف .

فأما الأنبياء والمؤمنون فإنا لا نمنع من وصفهم بذلك ، ومدحهم به على السبيل الذى قدمناه . فأما المستفاد بذكر العصمة عند مخالفى الإمامية فى قولها : إن الإمام معصوم ، فهو أمر مخالف لما ذكرناه ، وإن كان يقاربه . وذلك لأنهم يقولون : إنه لا يجوز أن يختار ما كلف إلا على الحد الذى كلف ، وأن سبيله فى ذلك سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم ، بل أزيد ، لأنهم يجوزون فيهم ما نجوزه على الأنبياء فى بعض الوجوه . ونقول نحن : إن الذى ذكرتموه لا دليل عليه ، فلا يجوز أن يقطع به ، ويجعل شرطا فى الإمامة واستحقاقها . وقد بينا أن اللطف عندنا ، وإن وجب فى الحكمة فعله ، فلا دليل يقطع به على أن مكلفا مخصوصا لا بد من أن يكون له ألطاف من جميع الوجوه وفى سائر الأحوال . فمتى قالوا ذلك فى الإمام وأوجبوه ، وخالفناهم فيه ، لم يبعد فيه ما ذكرناه من فائدة العصمة . وإنما خالفناهم فى وجوبها والقطع عليها فى كل حال وفى جميع ما كلف . وفى ذلك زوال الطعن على جميع ما قدمناه بما ذكره السائل .

وأما من قال فى العصمة : إنها المنع من الإقدام على القبيح ، فقوله فى أنه يبطل[1] بمنزلة قول المجبرة فيا قدمنا ذكره فى القدرة ، لأن المنع إذا أوجب عنده على كل وجه أن لا يقع القبيح ، زال اختيار المكلف فيه ، وخرج من أن يكون ممتنعا لأجل ما قيل إنه عصمة ، بل يجب كونه ممتنعا لأنه لم تفعل فيه القدرة والتمكين ، أو لأجل منع حادث فعل فيه ، فكيف يقال فيه هذا القول ؟

وبعد فإنا نتكلم فى هذا الباب بعد صحة التكليف ، وقد بينا أن من شرائط صحته تقدم التمكين ، فلا يعد ذلك فى الألطاف ، وإنما الذى يدخل فيها ما يقتضى إيثار بعض ما يمكن منه على بعض . فلذلك قلنا إنها الدواعى على الوجوه التى تقدم ذكرها .

واعلم أن الذى نقوله فى هذا الباب مما يشهد بصحته العقل ، ويقتضيه القول بالعدل ، وذلك أنه تعالى إذا جعل المكلف على الأوصاف التى معها لا بد من أن يكلفه ، وجعله ممن سبق الإقدام عليه والامتناع منه ، وأراد منه ما كلفه لكى يعرضه للنفعة ، فلا بد — إذا كان هذا قصده — من أن يفعل ما به يتم الأمر الذى قصده . وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلا بسائر وجوه التمكين ، فلا بد من أن تمكينه بها أجمع ، وإلا كان ذلك ناقضا للتكليف ومؤثرا فى حكمة المكلِّف . وكذلك إذا علم أن التمكين مع المعرفة بالأفعال والتمكن من إيجادها ، فقد تقدم على الواجب ، وقد يعدل عنه ، وكل ذلك صحيح فيه . ومتى خلق له ، وله اختيار الإقدام دون العدول ، فقد صار ذلك يتضمنه التكليف من جهة الحكمة ، ولكن لا ينتقض الغرض فيه بمنزلة نفس التمكين . ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم ، فكنه بوجوه التمكين من ذلك بإيجاد مؤدب ومعلم

(١) أى فى قوله : إن هذا القول باطل .

< وغير > ذلك ، أنه متى قوى فى ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك مع سهولته عليه لا يختار ذلك ، بل يختار الفساد ، إن تركه الرفق به فى أنه ناقض للغرض مؤثر فى الحكمة ، بمنزلة تركه أن يمكن . فقد صارت الدواعى الزائدة على التمكين المؤثر فى الإيثار والاختيار بمنزلة التمكين . فإنما تكلم من خالفنا فى اللطف فى هذا الأمر الزائد دون ما يتقدمه ، ولذلك لا يصح منا أن نلطف للعاجز ولا لمن لا رجل له فى المشى ، وصح منا اللطف لمن يتمكن من الأمر الذى يلطف فيه ، وهذا بين فى أن مكالمة المجبرة فى اللطف لا وجه له .

فصــل

فى وصف معنى اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيرا فى الألطاف على حد استعمالهم له فى التمكين ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين ، قيل فى المكلف : إنه لا بد من أن يزيح علته فيها لكى يمكنه الوصول إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع من القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ؛ لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألطاف على ما ينشاه كالحاجة إلى التمكين ، فالواجب أن يقال ذلك فيها ، وبطل بذلك قول من يقول : إن ذلك مجاز فى الألطاف حقيقة فى التمكين ؛ لأنه لما لم يكن بينهما فرق فى حالة المكلف إليهما [1] فى الوصول إلى الغرض المقصود بالتكليف ، وجب أن لا يكون بينهما فرق إجراء هذا القول عليهما . وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة فى وجوه المعونة ، وتستعمل فى الهداية والدلالة ، سواء اعتقد فيهما أن الفعل لا يتم الا بهما ، أو قد يتم دونهما .

---

(١) فى الأصل : « يجب » .

فصـــل

فى معنى وصف اللطف بأنه صلاح ، ومصلحة ، وأستصلاح ، وأصلح ، وما يتصل بذلك

أعلم أن وصفه بأنه صلاح بعيـد أن يقع ؛ لأن الصلاح هو النفع ، و [هو] إما أن يكون لذة وسرورا أو يؤدى إلى ذلك ، لأن الضرر المؤدى إلى ما ذكرناه لا يعـد إلا نفعا[1] . فلمـا كان اللطف ينفع من جهة الدين ، من حيث يختار عنده ما يستحق به الثواب ، قيل فيه : إنه صـلاح . وعلى هـذا الوجه يوصف بأنه مصلحة .

وقد يطلق ويراد به ماقدمناه . وقد يقيد فيقال : هو صلاح فى الدين ومصلحة فيه ، ويراد به أن الوجه الذى عليه يقع هو فى الدين لا فى الدنيا ؛ ليتبين اختصاصه بذلك . ولهذه الجمـلة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلف ، ولا فى المكلف فيما يعود النفع عليه فى الدنيا .

فأما وصفه بأنه أستصلاح ، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه ؛ لأن كل ما هذا حاله يوصف بذلك ، وما خرج عنه لا يوصف به . وعلى هذا الوجه نصف القديم تعـالى بأنه قد أسـتصلح المكلف بالألطاف وغيرها . وإنما جاز إطلاق ذلك لأنه يفيد فعل الصلاح به ، ولا يفيد أن المكلف قد صلح بذلك . ولهـذا لا نصفه تعالى بأنه يصلح الكافر والفاسق ، ونصفه تعالى بأنه أستصلحهما ؛ لأن الأول يفيـد ثبوت الصلاح منهما وفيهما ، والثانى لا يفيـد ذلك . ولذلك قـد

---

(١) يشير إلى أن الضرر قد يؤدى إلى لذة ، وفى هذه الحالة يعد نفعا .

تقول في المكلف : إنه مستصلح، ولا تقول : إنه مصلح، إلا إذا < اعتبر > فيه اسم الصلاح . وكل ما ذكرناه هو الذي نفيده بإطلاقه . فأما إذا قيد المتكلم ذلك، فغير بعيد أن يقال : إنه تعالى قد أصلح الكافر بأن لطف له وأعانه، وإن لم يصلح . فأما على حد الإطلاق فذلك لايجوز . والعلة في ذلك أن اللطف لا يتم وجه الصلاح فيه بانفراده حتى يقترن به اختيار المكلف الفعل عنده . ولا يتم بذلك أيضا وجه الصلاح إلا بأن يخلص ثواب فعله من العقاب المحبط وغيره . فلما لم يتم الوجه الذي عليه يكون صلاحا به دون أن يحصل من المكلف ماذكرناه من الأفعال ، وقد يحصل من الله ولا يحصل منه ماذكرناه أو بعضه ، جاز أن يقال : إنه تعالى أصلحه مقيدا واستصلحه مطلقا ، وإن[1] لم يصلح هو في الحقيقة . وليس كذلك الحال في الصلاح الراجع إلى استقامة ماقيل إنه صلح به، لأن الفائدة هناك واحدة . فلذلك لا يجوز أن يقال في النجار « أصلح الباب »، ولم يصلح هو في الحقيقة ؛ ولا يقال في الطبيب « إنه أصلح العين الرمدة »، وهي لم تصلح . فعلى هذه الطريقة تختلف الحال بين صلاح الدين والدنيا فيما يستعمل من هذه الأسماء .

فأما وصف اللطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيدا، بأن يقال : إنه أصلح الأشياء للمكلف في باب الدين، أو الأصلح له فيما كلف، إلى ما شاكل ذلك .

فإن قال : وكيف يجوز أن يستعمل ذلك، ومن قولكم : إن اللطف لا يجوز أن يقع فيه تزايد وتفاضل ؛ لأنه الذي يختار عنده الواجب — ولا شيء مما يختار عنده ذلك الواجب إلا وهو < [2] >، وغير[3] فاضل عليه في هذا الوجه ، فلا يجوز أن تقيدوا بذلك الزيادة على الأصلح في باب الدنيا ؛ لأنكم بالتقييد الذي أوردتموه قد أخرجتم مصالح الدنيا من جملته .

---

(١) في الأصل فإن . (٢) مطموس . (٣) أي غير زائد .

قيل له إنا متى قلنا : إنه يجب عليه تعالى أن يفعل < >[١]
يعرض بذلك < >[٢] فى الوجه الذى يكون صلاحه عليه ، ليبطل بذلك قول من يقول : إنه تعالى قد يقتصر بالمكلف على أصلح فوقه ماهو أصلح منه ، أو يجوز أن يفعل ما فى المعلوم أصلح منه . فهذا هو الغرض ، ومتى فهم الغرض بالمقالة لم يبق من بعد إلا المنازعة فى العبارة ؛ فإما أن يقال فيها : إنها اصطلاحية أو مستعملة على وجه المجاز .

وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله ، قد يراد بذلك أنه أصلح للعبد من مصالح الدنيا ومنافعها ، نحو أن يعلم من حال المكلف أنه متى أعطى دينارا يؤمن ، ومتى أعطى الصحة والسلامة يعظم نفعه بهما عاجلا حتى يكونا آثر عنده من الأمور العظيمة ، لكنه يؤمن عندهما : فيقال فى الدينار إنه أصلح من الصحة والسلامة . ومتى قيل : إنه أصلح فى باب الدين فإنما يراد به أنه فى باب الدين هو أصلح من سائر ما ذكرناه فى باب الدنيا . فيكون ما أوردناه كالمقدر فى الكلام وإن كان محذوفا .

وقد يجوز ، متى خصصت الأصلح فى شىء دون شىء ، أن يكون أحد اللطفين أصلح من لطف آخر إذا كان أحدهما لطفا فى الواجبات ، والآخر فى النفل ؛ أو أحدهما لطفا فيما تركه كبير ، والآخر لطف فيما تركه صغير ؛ أو يكون أحدهما فى طاعات كثيرة ، والآخر فى طاعة واحدة ؛ أو أحدهما[٣] لطف على وجه تختار عنده لا محالة الواجبات[٤] ، والآخر يقوى الدواعى ، والمعلوم أنه لا يختاره المكلف . فأما إطلاق ذلك فى لطفين فى طاعة واحدة أو طاعات مخصوصة ، فممتنع ؛ لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ألبتة فى الوجوه التى ذكرناها .

---

(١) مطموس . (٢) مطموس . (٣) فى الأصل : « إحداهما » .

(٤) الأفضل تختار الواجبات عنده لا محالة .

فصـــل

في وصف اللطف في القبيح بأنه مفسدة، واستفساد، وما يتصل بذلك

اعلم أن ما يختار عنده القبيح أو الامتناع من الواجب، قد بينا أنه على وجه التقييد يوصف بأنه لطف في القبيح، من حيث يختار عنده ذلك ولأجله، أو يكون المكلف إلى اختيار ذلك أقرب. وما هذا حاله لا يجوز من الله تعالى أن يفعله بالمكلف، لأنه قبيح. وقد دل الدليل على أنه تعالى منزه عن ذلك. وسنبين من بعد[1] الدلالة على قبحه وعلى وجوب اللطف. وإنما الغرض في هذا الموضع بيان معاني العبارات لتكون توطئة للناظر في الكتاب، فيفهم عندها الأغراض.

وما هذا حاله يوصف بأنه مفسدة من حيث كانت مضرة في باب الدين؛ ويوصف بأنه فساد لهذا الوجه. ولا يستعمل ذلك فيه إلا إذا كان قبيحا، لأن هذه اللفظة من حيث اللغة تفيد ذلك؛ فلا يكاد يقال في الضرر إذا حسن إنه فساد ومفسدة؛ لأنه لو استعمل ذلك فيه على الحقيقة لوجب في فاعله أن يوصف بأنه مفسد ومن المفسدين، ولوجب أن يستعمل فيه تعالى إذا فعل فيه الذم والعقاب، وفينا إذا وضعنا الذم في موضعه، أو تناولنا الوديعة والدين من المستحق عليه ذلك. ويفارق ذلك في بابه لقوله إصلاح ومصلحة؛ لأنهما يستعملان في النفع، كان حسنا أم قبيحا؛ وليس كذلك الحال في الفساد. فأما وصف ذلك لو وقع منه تعالى بأنه استفساد، فبيّن. والفائدة فيه أنه يختار عنده القبيح المؤدّي إلى العقاب

---

(1) بين ذلك في فصل « في ذكر ما عد لطفا وليس هو منه » والفصول التي تليه.

والضرر، حتى لا شيء يختار عنده ذلك أيلذنه . فلو فعل ماهذا حاله لوجب وصفه بأنه آستفساد، كما يوصف ما يفعله أحدنا بولده مما يصرفه < >[1] وليس ذلك أبلغ منه بأنه استفساد، ممـا يصف ضده بأنه آستصلاح . فكذلك يجب وصف[2] ما هذا حاله بأنه استفساد .

فأما الدعاء إلى الفساد ، والأمر به والتزيين له ، فقد يسمى استفسادا وقد لا يسمى بذلك . فمتى كان المعلوم منـه أنه لا يؤثر صرف من فعل ذلك به عن طريقة الصلاح ، لا يوصف بأنه استفساد؛ ومتى لم ذلك من حاله ، وصف بهذه اللفظة ، والحال فيه كالحال فيما قدمناه .

وكل من قال فى الاستفساد إنه الدعاء إلى الفساد بالقول فقد أخطأ من الوجه الذى بيناه ؛ لأننا لو سلمنا أنه استفساد لم يمنع ذلك من كون ما ذكرناه أيضا استفسادا ، لمشاركتهما فى الوجه الذى بينا ، وعلى هذا الوجه يبعد أن يقال فى دعاء[3] إبليس للأنبياء والمؤمنين فى الفساد بأنه افساد ، لما لم يكن له تأثير ألبتة ، حتى إن وجوده كعدمه .

ويبعد أن نطلق هـذه اللفظة فى فقد التمكين من الطاعة أو فى المنع منها أو فى الإلجاء إلى خلافها ، وإن كان جميع ذلك قد يوصف بأنه فساد ؛ لأن هذه الوجوه فى هذا الباب بمنزلة وجوه التمكين فى باب اللطف .

وقد يجـوز أن يقال فيما يختاره المكلف من القبائح الشرعية إنهـا مفسدة ، وإنه آختار ماهو لطف فى فساده ، ولا يوصف تعالى بأنه مستفسـد . وذلك لأنه تعالى قد منع منه بأشد منع يمكن ، مع بيان التكليف ، فلا يجوز أن يضاف ذلك

---

(١) مطموس .　　(٢) فى الأصل : «وصفه» .　　(٣) أى دعوته .

إليــه على وجه . وتفارق إضافتنا اللطف الذى هو كالصــلاة وغيرها إليه ؛ لأنه جل ثناؤه من حيث أعان عليها ورغب وسهل جاز أن تضاف إليه، فيقال إنها منه وإنه / < فعل الأصلح > التكليف بها .

فإن قال : < أفتقولون فى العبد : إنه > استفسد نفسه بأن فعل < الأمور > التى هى ألطاف فى غيرها من القبائح العقلية ؟ .

قيل له : إن هذه المسألة لا تصح على طريقة أبى على، رحمه الله ، لأنه يمنع فى هــذه القبائح أن تكون مفسدة ، ويقول : إنمــا قبحت لأن تركها مصلحة على ما نبينه بعد .

وإنمــا تصح هذه المسألة على طريقة أبى هاشم ، رحمه الله ، لأنه يقول فى شرب الخمر والربا وغيرهما من القبائح الشرعية إنهــا مفسدة ، فلا يمتنع أن نصف فاعلها بذلك ، وإن كان يقل استعماله من حيث كان الأغلب فى هذه التسمية أنها تفيد الفساد إذا كان الفاعل قاصدا إليــه ، وبعيد من مرتكب هذه الكبائر أن يقصد بفعلها فساد نفسه، فلذلك لا تستعمل هذه اللفظة فيه .

فصـــل

فى ان اللطف قد يصح فى النوافل كصحته
فى الواجبات ، وما يتصل بذلك

أعلم أن الذى بيناه من معنى اللطف وحقيقته يبين صحة دخوله فى الأمرين ؛ وذلك لأنه كما لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف ، عند أمر حادث ، أن يختار الواجب من رد الوديعة وقضاء الدين ، ولولاه كان لا يختارهما ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حاله عند بعض الحوادث[1] أنه يختـــار الإحسان إلى الناس والتفضل عليهم بالإنعام على وجه لولاه كان لا يختار . فلا فرق بين من منع من دخول ذلك فى النوافل ، أو منع من صحته فى الواجبات . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن سائر الدواعى أو بعضها[2] إنمـــا يصح فى الواجب دون النافلة . فإذا بطل ذلك بمـــا نجده من أحوالنا ، < ظهر > لك < القول > فيما ذكرناه . ولا فرق أيضا بين من قال ذلك وبين من يقول : إن اللطف إنما يقع فى < بعض > الواجبات دون بعض . وهذه ممـــا يبين أن الحال فى ذلك موقوف على الدليل . فمـــا ثبت بالدليل ذلك فيه قطع به ، وما عداه يتوقف فيه . وإنمـــا يكشف عن ذلك فى التفصيل السمع ؛ لأن العقل إنمـــا يدل على الجملة فيـــه دون التفصيل . وسنبين من بعد أن هـــذا اللطف فى باب الوجوب على الله تعالى بمنزلة الألطاف فى الواجبات ، ونبين الفرق بين ما يكون من فعله تعالى ومفارقته لمـــا يكون من فعلنا فى ذلك .

---

(١) هذه الحوادث هى الألطاف .

(٢) فى الأصل : « بعضه » .

فصــل

في أنواع اللطف وما يتفق فيه[1] ويختلف، وما يكون من فعله تعالى، ومفارقته لما يكون من فعل غيره

اعلم أن اللطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة : أحدها ما يكون من فعله تعالى، والثاني ما يكون من فعل المكلف الذي اللطف له . والثالث ما يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف . فأما الذي يكون من فعله سبحانه : فإن كان مفعولا مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه لا يكون واجبا ولا يوصف بذلك . وما يفعله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه واجب فعله عليه تعالى . وكذلك القول في التمكين ووجوبه، فاعتبرهما اعتبارا واحدا .

وما يضام[2] التكليف إذا كان مما يصح أن يتأخر، فلو تأخر لدخل في أن يكون واجبا، وما يتأخر لو فعل مع التكليف، لخرج من أن يكون واجبا . ومن حقه أن يكون معلوما لمن هو لطف له قبل إيجاده الفعل الذي هو لطف له، أو أن يكون ممكنا من أن يعلمه، وإنما يؤتى في أن لا يعلمه من سوء اختياره . وقد حكى أبو هاشم عن أبي علي رحمهما الله أنه كان لا يمنع من أن اللطف < >[3] ما هذا حاله، ويستدل على ذلك المنع الوارد بأن الله تعالى هو الذي يلطف لعباده دون غيره، وبأن الرغبة في اللطف إليه سبحانه تقع دون غيره، فأبطل ذلك رحمه الله بأن العبد إذا جاز أن ينفع غيره في باب الدنيا وفي باب الدين من جهة الأمر، فهلا جاز أن يفعل ما يكون لطفا لغيره ؟

---

(١) في الأصل : « منه » . (٢) أي يجتمع معه . (٣) مطموس .

ومما يبين ذلك أن العبد قد يجوز أن يمكن غيره من فعل ما كلف بالآلات(١) ، ويحل ذلك محل التمكين الواقع من فعله . فكذلك القول في الألطاف . وكما لا تبطل الرغبة إلى الله تعالى في التماس التمكين والمعونة ، فكذلك القول في اللطف . ويبين ذلك أنهما قد جوزا في فعل العبد أن يكون مفسدة لغيره ، فما الذي يمنع أن يكون مصلحة لغيره ؟ فإذا جاز في العبد أن يبعث غيره بالقول على فعل ما كلف ، فما الذي يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفا ؟ لكنا قد بينا من قبل أنه لا يطلق القول في العبد أنه يلطف للمكلف ، وأن إطلاق ذلك متوجه إلى القديم تعالى . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله معتذرا في هذه المقالة التي حكاها عن أبي علي رحمه الله : إنما ذكر ذلك على طريق < البور(٢) > لا على سبيل الاعتقاد لما رأى فساده واضحا .

فأما أن يكون لطفا من جهة الظن فيجب أن يكون اللطف فيه نفس الظن لا الشيء بعينه . ولذلك يجوز أن يكون المظنون على خلاف ما ظنه ولا يؤثر في ذلك كونه لطفا . وهذا الباب مما لا مدخل له فيما يفعله تعالى . ومن حقه أن يكون بينه وبين الفعل الذي هو لطف فيه تعلق ومناسبة ، حتى يكون بأن يكون لطفا فيه أولى منه أن يكون لطفا في غيره ؛ لأنه لولا التعلق الذي بينهما لم يكن يصح هذا > >(٣) فكنا لا يجب في < <(٣) أن يكون كذلك إلى فعل < >(٣) من دون غير الأدلة ، بعمه من الحكم ما ليس له بغيره فكذلك القول فيما ذكرناه يبين ذلك أن تعلقه به يؤثر فيه حتى يصير جهة في وجوبه ، وربما يصير جهة في حسنه . فلولا أن بينهما اختصاصا(٤) لم يكن

---

(١) المراد أن يمكن غيره بالآلات .
(٢) في الأصل البور ومن معاني البور الاختبار .
(٣) مطموس في المواضع الثلاثة .
(٤) في الأصل اختصاص .

ليصح ذلك فيه . ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : يجب فيه أن يكون مدركا أو فى حكم المدرك ؛ لأنه رأى أن الواجبات على المكلف من حقها عند الحدوث أن تكون مدركة فتميزها بالإدراك من غيرها ، أو تكون بهذه المنزلة فى أن الإنسان يجد ما ناله بفعلها من المشقة[1] ، فيميزها لذلك ولغيره من الوجوه من غيرها . فحكم أن اللطف يجب أن يكون هذا حاله لتصح بينهما المناسبة على هذا الحد . ولهذه الجملة قال فى النوافل الشرعية إنها ألطاف فى أمثالها من الواجبات ، ومنع من إثبات نفل لا نظير له فى الواجبات فى جملته أو فى تفاصيله . ومن حق هذا اللطف أن لا يكون إلا حسنا على ماتقدم القول فيه ؛ لأنه إذا كان لا بد من أن يفعله تعالى فيجب أن تنتفى عنه صفة القبح التى لا تثبت فى أفعاله تعالى . ومن حقه أن يكون واجبا، إذا تأخر عن حال التكليف من حيث إن التكليف السابق يجرى مجرى وجوبه على مانبينه من بعد . فأما قيام غيره مقامه ، أو دخول البدل فيه، فسنذكره من بعد. ومن حقه أن يقدم حال الفعل بوقت واحد، ليتضح كونه داعيا إليه . فأما تقدمه بأوقات كثيرة، فقد اختلف فيه الشيخان رحمهما الله؛ وسنذكره فى فصل مفرد . ومن حقه أن يكون متميزا من وجوه التمكين، فلا يكون له مدخل فى التمكن به مما هو لطف فيه، وإنما يكون له حظ الدواعى إلى إيثاره على غيره . ولذلك منع أبو هاشم ، رحمه الله، فى زيادة الشهوة وتغليظ المحبة بها أن تكون مفسدة، لأن لها عنده حظا فى وجه / من وجوه التمكين؛ ولم يكن لها < ذلك عند أبى على، فكان عذره، ومنع منها . >

ومن حقه أن لا يكون مضمنا أو مستقبلا لحال الفعل ؛ بل يجب أن يكون حاصلا أو فى حكم الحاصل قبل حال وجوده . ولذلك منع أبو هاشم رحمه الله تعالى

(١) أى يحصل منها على شىء بعد أن تعب فى أدائها .

التكليف المستقبل ممن يعلم أنه يؤمن أن يكون لطفا فى التكليف الحاضر ؛ كما منع أن يكون التكليف الماضى لطفا للمستقبل ، وجعل كل ذلك داخلا فى التمكين والتكليف المبدأ دون الألطاف ، وإن كان أبو على ، رحمه الله ، قد خالف فى بعض ذلك على ما بيناه فى تكليف من يعلم أنه يكفر .

وأما مايكون لطفا من فعل غيره سبحانه وغير المكلف ، فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنه يقع ويحدث على الوجه الذى هو لطف ، وفى الوقت الذى هو لطف ، فيحسن لأجل ذلك أن يكلف تعالى الفعل الذى هو لطف فيه .
ومتى لم يكن هذا حاله صح التكليف . هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى يسد مسده ، فلا يمتنع أن يكلف تعالى ويلطف بفعله ، وتكون الشروط فيه ما قدمناه . ونحن نذكر ، من بعد ، الكلام فيما يجوز البدل فيه وفيما لا يجوز .

فأما ما يكون من ذلك لطفا من فعل نفس المكلف ؛ فمن حقه إذا كان لطفا فى واجب أن يكون بمنزلته فى الوجوب ؛ وإن كان لطفا فى النفل فهو بمنزلته .
ولا خلاف بين الشيخين ، رحمهما الله ، فى ذلك . وإنما يختلفان فيما يكون من فعل العبد مفسدة ، على مانبينه من بعد فى فصل مفرد .

واعلم أن اللطف يجب أن يكون مؤثرا مرة فى جملة الفعل المتعبد به ، ومرة فى كل جزء منه ، ومرة فى الأمرين . فإذا كانت العبادة مما الشرط فى كونها واقعة على الوجه الذى يجب ويحسن عليه أن تكون < >[1] ولا يؤثر إلا فيها ؛ لأن كل جزء منها وجوده كعدمه فى أنه لا مدخل له فى التعبد ، فيصير فى هذا الوجه < >[1] متناولة العبادة فى أنه لا مدخل للطف فيه < >[1] ولا مدخل له فى جملته ، وأن يكون بمنزلة < >[1] وسائر العبادات الواقعة <

(1) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس .

>[1] وقد يجوز أن يدخل فى جملتها وفى آحادها ، إما على الجمع أو على البدل ؛ لأن كل جزء من الصلاة < ... >[1] يكون بأدائه فاعلا للواجب ، فهو فى هذا الوجه بمنزلة العبادات المتميزة . وإنما يعتبر < ... >[1] جزءا وغيره . وذلك يرجع إلى أمر سوى استحقاق الثواب به .

واعلم أن اللطف إذا كان من فعل < ... >[1] العباد أيضا ، فربما كانت الجملة لطفا دون كل جزء منه ، وربما كان كل جزء منه لطفا ، وربما اجتمع الأمران فيه . وكذلك إذا كان من فعله تعالى . ولا يمتنع فى كثير من الأفعال أن يكون وجه كونه لطفا يتعلق بتمامه ، فلا يكون لأوله فى ذلك حظ ، ويكون وجه التعبد به الوصول به إلى آخره ، فيفارق ما حل هذا المحل لما بجملته يكون لطفا على وجه لا يتميز آخره من أوله .

---

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس .

فصـــل

فيما يجوز دخوله البدل فيه من الألطاف، وما لا يجوز ذلك فيـــه

اعلم أن الأمر فى ذلك موقوف على الدليل ، لأنه كما لا ينكر فى الواجب أن يكون له لطف وأن لا يكون له لطف ، فكذلك لا يمتنـع فى لطفه أن يكون ممـا يختص فلا يقوم غيره مقامه ، أو ممـا يقوم غيره مقامه . فمتى فقد هذا الدليل وجب التجويز ، ومتى حصل الدليل فيــه على أحد الوجهين قطع به . ولا دليـــل يدل فى أفعاله تعالى على أحد الأمرين ، فيجب أن يجوز فيه أحدهما . ولذلك قلنا : إن مايفعله تعـالى من الأغراض غير ممتنع قيام غيرها مقامها . وعلى هذا الوجه يجوز فى بعثة نبى مخصوص أنه كان يقـوم غيره مقامه لو بعثه سبحانه < >[1] المكلف على ضربين : أحدهما يكون فى باب العبادات ، والآخر خارج عنها . فما خرج عنها فالبدل يجوز فيه على ما قدمناه ، وما كان عبادة ، فإن البدل لا يجوز فيه على ما نذكره ؛ وما يكون من فعل نفس المكلف من العبادات ، فإن البدل لا يجوز فيه من فعله تعالى . والدليل على ذلك : أنه لو كان فى أفعالنا مايقوم مقام الصلاة فى كونه لطفا لوجب أن يدل عليه تعالى ، ولمـا صح أن يلزمنا اعتقاد أنه ليس بواجب كالصلاة . فلما لزمنا أن نعتقد فى سائر الأفعال التى لم نتعبد بها أنها على أصل الإباحة ، فذلك يدل على أنه ليس فيها مايقوم مقام الصلاة فى هذا الوجه . وكذلك فلو كان فى الكفارات الثلاث رابع يقوم مقامها لوجب فيه من البيان مثل ما يجب فى نفس الكفارات ، ولوجب أن يكون اعتقاد

---

(١) مطموس .

نفى وجوب الرابع مما يجوز كونه جهلا ، وهـذا ظاهر الفساد . وكذلك القول فى النوافل : إنا لا نجوز أن يكون للطفها من النوافل بدل يقوم مقامها ولا يدل عليه ليفصل بينه وبين المباح .

فإن قال : أفتجوّزون فيما يعبد به تعالى من الألطاف أن يكون له[1] بدل من فعله تعـالى؟ فإن جوزتم ذلك ، فهل تجوزون فى الكل أو البعض؟

قيل له : إنا لا نجوز ذلك ، من قِبل أنه لو صح إثبات بدل لها من فعله تعالى ، لكان وجوب الصلاة علينا يكون مع تكامل شرائطه على وجه دون وجه ، وقد وجب بالدليل اعتقاد وجوبها على كل وجه ، حدث من قِبله تعالى ما قيل إنه بدلها أو لم يحدث . فلذلك لم يجـز دخول البدل فيها . يبين ذلك أن فروض الكفارات لما قام فعل البعض فى الوجه الذى يكون عليه لطفا ، دل تعـالى عليه وبين الفارق بينها وبين واجبات الألطاف . ولو كان مرض[2] خالد يقوم مقام صلاة زيد فى كونه لطفا ، لوجب < >[3] من كونها واجبة عند حدوث هذا المرض ، ولوجب أن يدل عليه لئلا يعتقد فى وجوب < >[3] أن يعتقد عليه .

فإن قيل : أفليس قد يؤدى المكلف الصلاة على وجه يقبح منه ويسـقط ؟ < وإذن > فقد قام القبيح فى اللطف مقام الواجب ؛ وكذلك القـول فى سائر العبادات ، كالطهارة ؟

قيل له : إنه غير ممتنع فى اللطف أن يكون مشروطا فى كونه لطفا بوقت مخصـوص ؛ فمتى كان خرج عن كونه لطفا . وكما لا يمتنع ذلك فى مثـل ماعلمناه من العبادات المضافـة بالأوقات ، فكذلك غير ممتنع أن يكون مشروطا بمكان ،

---

(١) له أى لما يعبد به تعـالى . (٢) غير واضحة فى الأصل ، ولكن سياق الكلام فيما بعد يدل على أنها مرض . (٣) مطموس .

وغير ممتنع أن يكون الوجه فى كونه لطفا أن يكون[1] لفعل ، فمتى فعله خرج من كونه لطفا . وهذه المعاصى متى فعلها المكلف، خرج مثلها من أن يكون لطفا على الوجه الواجب ، نحو أن يتطهر بماء[2] مغصوب ، فيخرج التوضى[3] على الوجه الصحيح فى تلك الحال من أن يكون لطفا . وكذلك القول فى سائر العبادات . فأما الصلاة فعلى طريقة من لا يجوزها ، يجب أن نجيب فيها بما ذكرناه فى سائر العبادات .

فإن قال : إذا كان سقوط الطهارة بالوضؤ[4] بالماء المغصوب كسقوطها بالماء المباح، فلم قلتم : بأن هذا لطف وذلك ليس بلطف مع أن كل واحد منهما كصاحبه فى أن صاحبه يسقط به كما يسقط هو بصاحبه ، وفى أن الصلاة تجرى مع كل واحد منهما على حد واحد ؟

قيل له : لأنا لو لم نقل ما قدمناه لأدى إلى أن يكون مخيرا بين واجب وقبيح ، وذلك مما تنافيه الحكمة ؛ فإذن يجب أن يقال فى الواجب منهما إنه اللطف ، وفى القبيح منهما إنه مخرج لكون اللطف من أن يكون لطفا[5] ؛ فيكون فيه كالشرط فى أنه لطف ، ووجوده كالشرط فى خروجه عن هذه الصفة .

فإن قيل : قد جوزتم فى سائر الألطاف التى تكون من فعلكم أن لها أبدالا على هذا الحد من فعله تعالى ، وتكون كالشرط فيه ؛ فكيف جاز لكم القطع على أنه لا بدل لها من فعله تعالى؟ فإذا جاز فى القبيح أن يجرى مجرى الشرط فيما وصفتم ، فهلا جاز فى الحسن من فعله تعالى مثل هذه الطريقة ؟

---

(١) هنا فراغ فى الأصل يكفى لكلمة واحدة .

(٢) فى الأصل بما ومن عادة الناسخ إسقاط الهمزات النهائية . (٣) يقصد التوضؤ .

(٤) فى الأصل التوضى و يقال توضأت لا توضيت فالمصدر التوضؤ لا التوضى .

(٥) الأفضل مخرج للطف من أن يكون لطفا .

قيل له : إن الذى أثبتناه شرطا فى الألطاف من فعلنا لم نقطع بذلك فيه إلا بدلالة ؛ لأن الذى يسقط به الفرض متى وجد من المكلف — ولولاه لكان الفرض ثابتا — لابد من أن يكون معلوما له ، ليصح أن يعرف عند فقده وجوب الفرض عليه ، وعند وجوده سقوطه عنه . فلو كان بعض الفعل له تعالى يقوم مقام الواجب علينا لوجب أن يدل عليه ، وكنا نعلم سقوط الواجب عند وجوده ، وثبوت وجوبه عند عدمه ؛ وقد ثبت أن الحال بخلافه .

فإن قال : جوّزوا فى مقدوره تعالى ما يقوم هذا المقام وإن لم يكن عليه دليل ، وقولوا : إن الواجب على المكلف أن يتوقف فيما هذا حاله ، ولا يقدم على اعتقاد ويكون بمنزلة من ورد عليه الخطاب من الرسول ، فيعتقد فيما يتناوله من الأحكام على الجملة ولا يعتقد دوامها ؛ بل يقف فى ذلك .

قيل له : إنما يجب التوقف عند فقد الدليل ، فأما عند ثبوته فلا وجه للتوقف . وقد بينا أن الواجب علينا أن نعتقد فى العبادات المضيّقة[1] أنها لازمة لنا مع سلامة الأحوال ، وإن وجد كل شىء أو عدم ، فكيف يصح مع وجوب هذا الاعتقاد أن نجوّز ما سألت عنه ؟

فإن قال : هلا قلتم إن فى العبادات المضيقة ما يقوم فى كونه لطفا مقامه ، وإن لم يجب أن يدل عليه ؟

قيل له : لو جاز فيما يقوم مقامه أن لا يدل المكلف عليه ، لجاز فى العبادة نفسها أن لا يدل عليها لأن صفتها فى الوجه الذى يجب لأجله تعريف المكلف واحدة[2] ؛ فكيف يجب أن يبين تعالى للمكلف أحدهما دون الآخر ؟

---

(١) يظهر أنه يريد بها العبادات المعينة التى تحدث الضيق كالصوم مثلا .

(٢) خبر لأن .

فإن قيل : وما تلك الصفة التى لأجلها يبان اللطف ؟

قيل له : إذا علم تعالى أن المكلف عنـد هذا الفعل يؤدّى الواجبات العقلية ولولاها لم يؤدها ، وجب أن يعرف ذلك من حاله من حيث يجب وجوبه . فلو كان فى الأفعال ما يقوم مقامه فى كونه لطفا ، لكان إنمـا يقوم مقامه بأن يعلم من حاله أنه إن فعـل بدلا من هـذا الفعل المخصوص ، دعا المكلف إلى أن يؤدّى الواجبات العقلية على الوجه الذى يدعو فعله هذا . و إذا كان إنما يقوم مقامه على هذا الوجه، فقـد ثبت أن حاله فى الوجه الذى يجب لأجله عليـه ، وفى الوجه الذى يجب عليه يجب على المكلف تعريفه ، كحال الآخر . فلا يجوز أن يخص بذلك أحدهما دون الآخر . وعلى هذه الطريقة خيّر تعـالى بين الأفعال فى كثير العبادات كما تساوت فى الوجه الذى ذكرناه . فلو كان غيرها يجرى هـذا المجرى ، لوجب أن يقع التخيير فيها على الحـد الذى وقع فى هـذه العبادات ، فوجب بعضها على وجه التضييق .

فإن قيل : فيجب على هذا الموضوع القول بأن كل لطف من العبد لا يكون إلا واجبا ، وليس هذا من قولكم ؛ لأن فى الألطاف ما يكون نفلا ، كالنوافل الشرعية .

قيل له : إن الطاعة إذا علم من حالها أنها[1] يختار عندها المكلف بعض الواجبات العقليـة أو الشرعية — ولولاها كان لا يختار — فلابد من القول بوجوبها . فأما إذا كانت لا تؤثر هذا التأثير — لكنها تسهّل فعل الفرض وتزيد فى دواعيه من غير أن يعلم ذلك من حالته ، وجب أن تكون نافلة ؛ فيجب موقعها فى كونها لطفا يختلف التعبد بها .

(١) فى الأصل أنه ، والمراد بالطاعة فعل الطاعة ، أى العمل الذى يطيع العبد فيه .

فإن قال : فيجب أن تقطعوا فيما يكون لطفـا من فعل العبد، أنه لا يكون إلا واجبا أو ندبا .

قيـل له : كذلك نقول ، لأنه لا يجوز أن يعلم [1] أن بعض أفعـاله لطف فى بعض ، إلا على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما <ليكون> إما واجبا وإما ندبا .

فإن قال : أفتبين من قولكم إن ذبح البهائم من المباح ؟ وتقولون إنه لطف، وإنه لولا كونه لطفا لمـا حسن منه تعـالى إباحته ، وتجعلون وجه حسن إباحته كونه لطفا، كما تجعلون وجه وجوب الصلاة كونها لطفا .

قيل له : كذلك نقول ، ولا ينقض ذلك ما قدمناه ؛ لأن الذى عقدنا الباب عليـه أن كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفا فى أفعـاله ، فلا بد من أن يكون واجبا وإما ندبا .

فأما إذا كان ما يفعله لطفا فى فعـل غيره، فغير ممتنع أن يكون مبـاحا ؛ لأنه لا يجب على زيد أن يفعل ماهو مصلحة لعمرو، وإن وجب عليه أن يفعل ماهو مصلحة له . لأن الذى يكون لطفا له من فعله إذا كان عنده يختار الواجب، فقد صار متضمنا لأمرين : أحدهما اجتلاب منفعة، والآخر دفع مضرة من يسلم عنده من العقوبة ، فيلزمه الإقدام على ذلك الفعل ، كما يلزمه دفع المضار عن نفسه . وكذلك ما يكون لطفا على الوجه الآخر . وإنمـا يكون ندبا لأنه يلتمس به مصالح نفسه . ويحسن من الإنسان أن يجتلب المنافع بفعل يفعله ، ويحصل له لأجل هذه الصفة حكم زائد على حسنه . وليس كذلك ما يكون من فعـله لطفا لغيره، لأنه لا يجب عليه دفع المضار عن غيره ، ولا يندب إلى اجتلاب المنافع لغيره ما لم يحصل له بها

---

(١) فى الأصل : « لطفا » .

سرور ، كما يحصل للوالد بالنفع الواصل إلى ولده . فلذلك لم يمتنع فى اللطف الواقع منه أن يكون مباحا متى كان لطفا لغيره .

فإن قال : أفليس إذا كان مباحا فله أن لا يفعله فلا يقع اللطف الذى يجب حصوله ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أنه لا يختاره ، لم يكلفه مثل ذلك الفعل لعدله ؛ وإنما يكلفه ، متى علم أنه يختار ذلك . وقد يجوز ، إن لم يختر ، أن يفعل تعالى ما يقوم مقامه فى كونه لطفا ؛ لأنه لا دليل فيما حل هذا المحل على أنه لا بدل له فى كونه لطفا ، كما دلت الدلالة على ذلك فى العبادات .

فإن قيل : أليس اللطف إذا كان من فعله تعالى وجب كوجوبه إذا كان من فعل المكلف ؟ وهلا وجب أيضا متى كان من فعل غير الله وغير المكلف ؟

قيل له : إن المكلف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلف ، كما يلزمه أن يقدره ويمكنه . وكذلك المكلف يلزمه أن يجتلب منافع نفسه ، إذا اقترن بها دفع المضرة على ما قدمناه . فلذلك وجب اللطف على المكلِّف والمكلَّف . فأما غير الله سبحانه فلا وجه يوجب عليه أن يلطف لغيره . فجاز فى بعض أفعاله أن يكون لطفا ، وإن كان مباحا . ألا ترى أن الواحد منا إذا أمر ولده بالتعلم يلزمه أن يرفق به إذا قدّر فى ذلك أنه يتعلم عنده[1] . ويلزم الوالد — إذا كان عاقلا — التوصل إلى ذلك إذا كان له فيه نفع ودفع مضرة ؟ وغير الوالد لا يلزمه أن يفعل بهذا الولد ما يقدر أنه أصلح له فى باب التعلم ، وهذا ظاهر من باب الشاهد .

فإن قيل : إذا جاز فى فعل الغير أن يكون لطفا ، وإن كان مباحا ، فجوّزوا فى فعله أن يكون لطفا ، وإن كان قبيحا لمثل ما ذكرتموه من العلة .

---

(١) أى عند هذا الرفق .

قيل له : إن كون الفعل داعيا إلى فعل سواه لا يقتضى فيه أنه حسن . ولذلك نعلم أن الفعل قد يدعو إلى القبيح فيكون مفسدة ، كما يدعو إلى الواجب فيكون لطفا فيه . وهــذا معلوم عند الاختيــار . ولا فرق بين أن يقال فيما يدعو إلى غيره إنه يجب أن يكون حسنا ، وبين ما يدعو غيره إليه . فإذا جاز فيما يدعو غيره اليه أن ينقسم إلى قبيح وحسن ، فكذلك فيما يدعو إلى غيره . فإذا صحت هذه الجملة ، وكان الوجه الذى من أجله نفينا <ما يفعله تعالى> من الألطاف أن يكون قبيحا ، والوجه الذى لأجله أوجبنــا فى اللطف إذا كان من فعــل غير المكلف أن يكون واجبا أو ندبا غير ثابت فى فعل الغير ، فــا الذى يمنع أن يكون فى أفعاله ما يصح و يعلم من حال غيره أنه يختار[1] عنده الواجب ، فيكون ذلك فى الصحة بمنزلة أن يكون مباحا ، لكنا لا نطلق على ما هــذا حاله أنه لطف لمــا فيه من الإيهــام وتقييد القول فيه تقييدا .

فإن قال : فيجب فى فعل الغير أن لا يكون لطفا للمكلف وهو واجب ، لأنكم بينتم بما تقدم من الكلام مفارقة فعله لفعل المكلِّف والمكلَّف .

قيــل له : إنما حكمنا بأنه مفــارق للمكلِّف والمكلَّف فى أنه لا يجب فيما هو لطف من فعله أن يكون واجبا ، فيجب أن يكون مباحا ، ولا يمنع ذلك من أن يكون فيه ما يكونــ واجبا وندبا ، فكان فعل الغــير على تصاريفــ أحواله قد يجــوز أن يكون لطفا ، فلا دليل يوجب أنه لا يكون لطفا إلا إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك من فعل المكلف ، لأنه لا يكون لطفا إلا على وجهين : أحدهما بأن يكون واجبا ، والآخر بأن يكون ندبا ؛ فأما فعــل المكلف فلا يكون لطفا إلا على وجه واحد ، وهو أن يكون واجبا ، فاعتبره الجميع على هذا الوجه .

---

(١) فى الأصل : «أن يختاره» .

هــذا إذ كان ذلك اللطف بفعله وقد تقدم التكليف . فأما إذا كان معــه فقد قدمنا القول فيه .

فإن قال : فيجب أن يجوز فى فعل العبد ، ولمـا كلف ، أن يكون لطفا فى تكليف مستقبل ، و يكون ذلك الفعل مباحا أو قبيحا ، و يجرى فى بابه مجرى فعل الغير .

قيــل له : إنما يتم هذا السؤال على مذهب من يقول فى اللطف : إنه يتقدم حال الطاعة بأوقات كثيرة . والجــواب أنه لا دليل يوجب فيا هذا حاله أن يكون على صفة < >[1] صفة ، فيجب أن يجرى مجرى فعل الغير فيا قدمناه من الوجوه .

فإن قال : فهو بين فى بعض ما يفعله تعــالى مثل التكليف من الألطــاف أن يكون فى حكم المباح .

قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه إذا فعله تعالى لنفع المكلف ، فقد حصل له صفة زائدة على المباح ، فلا بد من أن يكون تفضــلا وله حكم الندب ؟ أو يكون واجبا من فعله إذا تأخر عن حال التكليف .

فإن قال : خبرونا عما يفعله ســبحانه من اللطف إذا كان من باب الآلام . أتجوزون فى بدله أن يكون من بابـ الملاذ ، أم لا تجوزون ذلك ؟ فإن جوّزتموه ، فكيف يحسن أن يؤلم مع جواز الغناء عنه فى التكليف؟ و إن منعتم منه فقد حكمتم فى فعلين ، حالهما فى أنهما يدعوان المكلف إلى الواجب على ســواء ، أن أحدهما الطف دون الآخر ويحسن دونه .

قيل له : إن الصحيح عندنا أنه يجوز أن يفعــل تعالى الملاذ بدلا من الآلام إذا كانت الحال ما سألت عنه للعلة التى ذكرتها فى سياق كلامك ، لأن الغرض من

---

(١) مطموس .

المكلّف أن يلطف للمكلّف ، فإذا علم أنه إن رزقه مالاً فعل الواجب على الحد الذى يفعله إذا أمرضه ، فلا فرق فى الوجه الذى يجب هذا اللطف عليه ويحسن بين الأمرين[1] .

فإن قال : إنه تعالى متى فعل الآلام صار كالعابث بفعلها ، من حيث يقع الغنى عنها بالملاذ .

قيل له : إن الغرض الذى له يفعل تعالى الملاذ حاصل فى الآلام ، فلا فرق بين أن يقال فيها إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالملاذ عنها ، وبين أن يقال فى الملاذ إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالآلام عنها .

فإن قال : إن الآلام تجرى مجرى الظلم إذا كانت الحال هذه .

قيل له : إنه تعالى بما يتضمنه عند فعلها من الأغراض ، تصير كأنها ليست بألم وكأنها لذة ، فكيف تكون ظلماً[2] ؟

فإن قال : إن العوض المستحق بالآلام يجعله كأن لم يقع ، ويحصل للذة مزية للنفع الذى فيها ، فيجب أن تكون بأن تفعل أولى ، وأن يقبح منه تعالى والحال هذه أن يفعل الآلام .

قيل له : إن الذى ذكرته إنما يكون بحيث لو كان قدر العوض القدر الذى يقابل على حد الانتصاف ، فيكون الجزء من اللذة يعادل الجزء من الآلام . فأما إذا كان العوض أعظم فيصير بحيث يختار العقلاء على اختلاف أحوالهم تحمل الألم لأجله ، فقد عادت الحال فيها إلى أنها بمنزلة اللذة لهذا الوجه ، فيحسن منه تعالى أن يفعلها بدلا من اللذات كما يحسن منه أن يفعل اللذات بدلا منها .

---

(١) فى الكلام تقديم وتأخير ، وتقديره : فلا فرق بين الأمرين فى الوجه الذى يجب هذا اللطف عليه ويحسن .

(٢) يعنى أن العبرة بالغاية لا بالوسيلة .

فإن قيل : إن للذة مزية، وهى : أنها لو انفردت لكانت فضلا و إحسانا ؛ ولو انفرد الألم لكان ظلما ، فإذا تساويا فى كونهما لطفا ، ففعل اللذة من الحكيم أولى .

قيــل له : إن الأمر و إن كان كما قلتـه فإن يخرج الألم من أن يكون كاللذة بما يقابله من العوض العظيم ، و يصير بمنزلة معاوضة أحدنا على ثوب يملكه وهو يساوى دينارا بدينارين . إنه لا فرق عنده بين أن يعاوض عليـه بدينارين و بين أن يتفضل عليه بدينار .

فإن قيل : إنكم بنيتم المسألة على أنها صحيحة وما أنكرتم من أسماء لهاء لأنه يبعد فى العقل أن يصلح العبد بالملاذ على الحد الذى يصلح بالآلام ، سيما وقد قلتم فى اللطف : إنه يناسب ما هو لطف فيه ضربا من المناسبة، و يبعد مساواة اللذة للألم فى هذ الوجه .

قيــل له : ليس الذى ذكرته بعيدا[1] ، لأن الدواعى إلى الأفعال قــد تختلف ، ولذلك تجــد العاقل قد يدعوه إلى الفعل الواحد الرغبـة والرهبة ، و يحل أحدهما عنده فى هــذا الوجه محل الآخر . فمـا الذى يمنع من أن يعلم من حال العبــد أنه أقرب إلى التــوبة والإنابة ، متى وردت عليه الآلام فقلق منهـا وجزع عنـدها وخاف على نفسه عقيبها، وأن يكون هذا حاله إذا كثرت عليه نعمه تعالى، وأغناه ذلك عن الحاجة إلى القبائح ، ويكون كل واحد من الأمرين يقوم عنــده مقام الآخر . وإذا لم يمتنــع ذلك فالمسألة صحيحة ، وما أجبنا به هو المطلوب و إن < خالف بعضهم > فى هــذا الباب ، وظن أن للذة مزية من حيث كونها لطفا لظاهر أمرها[2] .

---

(١) فى الأصل : « بعيد » .   (٢) السطر كله غير واضح .

فإن قال سائلا فى الكلام الأول : أليس إقامة الحد من الإمام تكون لطفا — إما له أو لغيره — وقد ضاعت هذه الألطاف، و بطلت لفقد الإمام فى هذا الزمان . وقد يجوز أيضا فى الإمام عندكم أن يعصى فلا يقيم الحد ، لأن من قولكم إنه لا يجب أن يكون معصوما ، وتجوزون عليه الخطأ على وجه يظهر وعلى وجه لا يظهر . وهذا يبطل قولكم : بأنه لابد فى اللطف من بدل ؟ .

قيل له : إنه تعالى يعلم أحوال المكلفين إلى آخر الأبد . فإذا صح ذلك، وعلم فى بعض الأزمان أنه لا إمام يحصل فيه ، فغير ممتنع أن يقال إنه ليس فى المكلفين فى ذلك الزمن من المعلوم من حاله فى إقامة الحد أنه لطف له ، ومتى كان فى بعض الأزمان وأخطأ فى إسقاط الحد فكمثل، و إذا لم يمتنع ذلك فقد سقط ما سألت عنه .

فإن قال : أليس كان الواجب عليه أن لا يخطئ فيقيم الحد، ولو لم يكن لطفا لوجب أن يخرج من أن يكون واجبا عليه ؟

قيل له : إذا كان إنما يكون لطفا لغيره ، لم يمتنع أن يتغير حال كونه لطفا بحسب الشرائط . فإذا كان المعلوم أنه على بعض الشرائط يكون فعله لطفا لا محالة ، و إذا تغير الحال لم يكن لطفا .

واعلم أن شيخينا، رحمهما الله، قد اختلفا فى ذلك . فمن قول أبى على رحمه الله : إن إقامة الحد لطف فى باب الدين ، ويقول فى الجواب عما ذكرناه بأنه تعالى يفعل ما يقوم مقام إقامة الحد من الإمام، لأن ذلك الحد من فعل غيره فيه . فإذا كان كذلك، لم يمتنع أن يقوم مقامه ذلك القدر من الآلام أو الغموم إذا أنزلها تعالى به أو أحدها .

وأما أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول فيه : إنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين؛ وذلك لأن عنده أن إقامة الحد إنما تردع عن الإقدام على مثل ذلك الفعل خوفا من مثل هذا الحد . ومتى تجنبت المعصية على هذا الوجه لم يستحق الثواب؛ لأنه يلزمه أن تترك القبيح لقبحه لا لمخافة الحد فإذا كان كذلك لم يثبت أنه مصلحة في الدين . فلا يلزم متى لم يقع لفقد الإمام أو لمعصيته أن يفعل[1] ما يقوم مقامه ، لأن مصالح الدنيا ليست واجبة عليه تعالى؛ وإن ثبت أن فيها ما يكون صلاحا في الدين . فالجواب ما قاله أبو علي رحمه الله . وهذا الخلاف مر في كونه لطفا للمحدود؛ فأما في كونه لطفا لنفس الإمام أو من يقوم مقامه ، فلا خلاف بينهما في أنه من مصالح الدين فيجري مجرى العبادات في سائر الأحكام التي نذكره فيها .

فإن قيل : أتقولون إن اللطف في القبيح مما يدخل فيه البدل أو يمتنع ، بمنزلة ما ذكرتموه من اللطف في الواجب ؟

قيل له : قد بينا أن هذا الباب لا يقع في فعله تعالى لأنه منزه عن فعل القبيح ، وبينا أن كل تكليف لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله ، فلا يكلف من لا يصلح إلا عند قبيح من فعله[2] ، فلا مسألة علينا في أفعاله تعالى .

فإن قيل : هلا قلتم إنه تعالى يفعل ما يكون مفسدة لزيد ، ويختار[3] الكفر عنده إذا آمن عنده خلق عظيم ، ويكون وجه كونه صلاحا مؤثرا في كونه فسادا ؟ .

قيل له : إن من يذهب هذا المذهب ويجوّزه على الله عز وجل يقول فيه : إنه يحسن ، ولا يجعل كونه فسادا لزيد مؤثرا في قبحه ، بل يعتبر أعم الأمرين في الفعل ؛

---

(١) أي الله (٢) أي فلا يكلف الشخص الذي لا يأتي الفعل الصالح إلا إذا أتى فعلا قبيحا .
(٣) أي يختار زيد .

فإذا كان هو الصلاح لم يعتد بالوجه الآخر ويحكم بحسنه . وإذا قال : إنه تعالى يفعله على هذا الوجه لم يحصل مخالفا لنا فيما قدمناه ؛ لأنه إنما جوز أن يفعل تعالى ما يحسن دون ما يقبح ؛ فينبغى أن نكلمه لا فى هذا الأصل، لكن فيما هذا حاله من الفعل : هل يحسن أو يقبح ؟ .

ونحن نبين أن وجه القبح قد حصل فيه ؛ فلو كان صلاحا لكل مكلف لم يتغير حاله فيما له يقبح .

فأما المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف ، فقد بينا أن شيخنا أبا على، رحمه الله، يأباه، ويقول : لو كان فى فعله ما يكون مفسدة < >(1) وأن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يجوز ذلك ويقول : إنه تعالى إن عرفه فى ذلك الفعل أنه مفسدة وأنه ضرر عليه ، فالواجب عليه أن يتحرز منه ويلتمس دفع المضرة بتوقيه ، كما يلزمه التماس مصالحه بالإقدام على العبادات . فيكون المكلف قد أتى من قبل نفسه فى ذلك لا من قبله تعالى . وسنذكر القول فى ذلك فى فصل مفرد .

فأما إذا كان من فعل غير المكلف فإنه تعالى يستميح منه لا محالة، أو لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة فى تكليفه، ويكون القول فيه كالقول فى المنع مما كلف ؛ إنه تعالى إذا كلف، فلا بد من أن يزيل منع المانعين لهذا المكلف عما كلفه . ومتى كان المعلوم أنه لا يمنع من ذلك فإنه لا يكلف أصلا ، فعلى هذه الطريقة ينبغى أن يجرى الكلام فى الألطاف وأبدالها .

---

(١) مطموس .

فصـــل

فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، وما لا يصح فيــه ذلك ، وما يتصل به

اعلم أنه لا يجوز أن يتعبد سبحانه زيدا بفعل لكونه لطفا لغيره فقط ، لأنه يؤدى إلى أن لا يكون له وجه وجوب ، من حيث علم أنه لا يجب على زيد التماس مصالح غيره ودفع المضار عنه ، وإنما يجب ذلك عليه فى نفسه . وما يتعبد به تعالى من هذا القبيل ، فإنمـا يحسن أن يتعبد به لهذا الوجه . فإذا لم يثبت له هذا الوجه ، لم يصح التعبد به .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه تعالى قد تعبد الأنبياء بأداء الرسالة لمـا للأمة فيه من المصلحة ، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لمثل هذه البغية[1] ، وذلك ينقض ما قدمتم .

قيــل له : إن أداء الرسالة وإن كان فيه صلاح الغير ففيه صلاح للمؤدى ، فهو لطف له . ولولا أنه كذلك ، لم يحسن أن يكلف . وإنمـا نريد بقولنا إنه لطف أن فيه مصلحة لها ، وأنه يحصل فيه هــذا المعنى أيضا مع أنه لطف له . وكذلك القول فيما يقول به الإمام من العبادات المتعلقة بالغير[2] .

فإن قال : هلا جوّزتم أن يتعبد تعـالى بالفعل لأجل الثواب إذا كان فيــه لطف لغـيره كما حسن منه تعـالى أن يمرض المكلف على طريقــة التعريض إذا [كان] فيه لطف لغيره ؟

---

(١) أى الغاية . (٢) السطر كله غير واضح .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يحسن التعبد بالفعل لأجل[1] الثواب ، لأنه إنما يستحق الثواب عليه لكونه على صفة تقتضي وجوبه أو كونه ندبا ؛ فما لم يحصل هذا الحكم للفعل ، لم يستحق الثواب عليه . فلو وجب لأجل الثواب — والثواب لا يستحق إلا لتقدم وجوبه — لأدى ذلك إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر ، وذلك فاسد ، وقد نقضنا القول فيه من قبل . وذلك يقتضي صحة ما قدمناه من أن التعبد به لا يحسن إلا لوجه غير إيجابه لأجله . وكونه لطفا للغير لا يقتضي ذلك فيه ؛ لأن ما له يحسن منه تعالى أن يوجبه إذا كان لطفا لغيره أنه يدفع به المضرة في الدين ، ويجتلب به المصلحة . وهذا المعنى ليس بحاصل فيه إذا كان لطفا لغيره . وقد ثبت أنه لا يجب على المرء فعل ما يدفع به الضرر عن غيره ، أو يجتلب[2] به منفعة له ؛ فكيف يصح أن يقال : إنه تعالى يتعبد بالفعل لهذا الوجه . فأما الآلام فهي واقعة من فعله تعالى فيه ، فمتى تضمن العوض له صار نافعا له بها ، فلا يجب أن يكون لطفا ، بل قد يجوز أن يكون لطفا لغيره ، فيصير حالها إذا كانت لطفا للغير كحالها إذا كانت لطفا له ؛ لأن الذي لأجله يجب كونها لطفا أن تخرج بذلك من كونها عبثا ؛ ولا فرق بين الوجهين في حصول هذا المعنى لها .

فإن قال : فقد قلتم فيما تقدم أن فعل الغير قد يكون لطفا للغير

> [3] <

قيل له : إنا منعنا > < [3] نقول >

< [3] لأنه لطف للغير فقط ، ولم تمنع متى صح كونه لطفا له أن

---

(١) في الأصل « لكان » : شطبت ولم يوضع بدلها شيء . (٢) في الأصل : يحتر به .

(٣) مطموس في المواضع الثلاثة .

يكون مع ذلك لطفا للغير . وقد جوّزنا من قبل فى المباح وغيره أنه لا يمتنع كونه لطفا للغير، فكيف نمنع من ذلك فى الواجب ؟ وهذا ينفى زوال التناقض عن كلامنا . والكلام فى أن الفعل لا يصح من جهة التعبد من زيد، لأنه مفسدة للغير فقط ، كالكلام فيما قدمناه ؛ لأن القبيح يجب أن لا يفعله المكلف وأن يتحرز من وجوده . ولا يجوز أن يجب ذلك عليه لدفع الضرر عن الغير ؛ ولا يجوز أيضا أن يجب لمكان الثواب فقط على ما بينا . وذلك يبين أنه كاللطف فيما قدمناه .

فأما تعبده تعالى المكلف بالفعل لأنه مصلحة ولطف فى الواجبات فغير ممتنع ، بل هو الواجب فى الشرعيات كلها ؛ لأنا قد بينا من قبل أن المكلف لا يجوز أن يوجب الفعل إلا وله وجه وجوب . وقد بينا أن الواجبات على ضربين: أحدهما يحدث لصفة تخصه ، وينقسم إلى قسمين : أحدهما : الصفة المقتضية لوجوبه ؛ ترجع إليه نحو رد الوديعة والإنصاف وشكر النعمة ؛ والآخر يرجع إلى ما ينبغى به ، وهو ما يجب لأنه ترك لقبيح معين . وذلك فيه يحل محل صفة تخصه . والواجبات العقلية على هذا النحو يجرى أكثرها . والثانى : يجب لكونه لطفا ؛ فهو وإن وجب لصفة تخصه، فلابد من اعتبار صفته بغيره وهو الأمر الذى هو لطف فيه . فمتى كان هذا حاله وجب . وهذا على ضربين : أحدهما نعلمه عقلا كالنظر والمعرفة ، والآخر لا نعلمه إلا بالسمع كالصلاة وغيرها . وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع وجوب الفعل ،لأن اللطف به يتم فيكون كالشرط فيه أو المقدمة له ، فيكون وجوبه لهذا الوجه ، لكن هذا الوجه لما لم ينفصل من كونه لطفا ، لم يعد قسما بائنا . ولا خلاف بين شيخينا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله فى هذه الجملة . / التى لخصناها فى الشبهات <

<[1] هذا الحد أو بعضها . فالذى يقوله أبو على رحمه الله أنه لا يمتنع أن يجوز أن يتعبد تعالى فى الشرعيات بواجب، إلا لأنه مصلحة . والذى يدل عليه كلام أبى هاشم، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن يوجب لهذا الوجه، ولأنه ترك لمفسدة . وهذا الخلاف بينهما كالتابع لخلاف آخر، وهو أنه رحمه الله يقول : لا يجوز فى القبائح الشرعية أن تكون قبيحة لأنها مفسدة . وعند أبى هاشم رحمه الله لا يمتنع ذلك فيها . وكما يصح عنده أنه قد يقبح لكونه مفسدة، جاز أن يحكم بوجوب تركه لأنه منع من المفسدة . ولما لم يجز ذلك عند أبى على رحمه الله، منع من هذا الوجه . واعتل رحمه الله فى المنع من ذلك بأنه لو كان شرب الخمر وغيرها من القبائح مفسدة لوجب فيمن علم تعالى من حاله أنه يقدم عليه أن يمنعه منه : لأن الواجب على المكلِّف تعالى إزاحة علة المكلَّف بفعل اللطف و بإزالة المفسدة . فلما صح أنه تعالى لم يمنع من ذلك علم أنه لم يقبح[2] لهذه العلة . يبين هذا أنه لو كان مفسدة فى تكليف الغير، لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لئلا يقع ماهو مفسدة فى تكليفه . وما هو فساد فى تكليف غيره وفساد فى تكليفه سواء فى هذه القضية . فكيف يجب أن يمنع تعالى من أحدهما دون الآخر؟ وعلى هذا الوجه قال رحمه الله : لو كان دعاء إبليس مفسدة لواحد من المكلفين، لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لكى يكون مزيحا لعلة ذلك المكلف . فقطع لهذا الوجه على أن كل من يفسد عند دعائه قد كان يفسد لو لم يكن الدعاء منه . ويبين ذلك أن المنع من المفسدة يجرى مجرى رفع الموانع عن المكلَّف فى وجوبه على المكلفين، كما أن اللطف والمصلحة يجريان[3] مجرى التخلية والتمكين / فى وجوبهما[4] على المكلف .

---

(١) مطموس . (٢) أى شرب الخمر . (٣) فى الأصل : « يجرى » .
(٤) فى الأصل : « وجوبه » .

فكما يجب عليه تعالى أن يمنع الغير من منع هذا المكلف مما كلف ، فكذلك يجب عليه أن يمنعه مما هو مفسدة له .

وفصّل رحمه الله بين المفسدة والمصلحة بأن قال : إنه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحا ، إلا إذا وقع من فعل المكلف على وجه مخصوص . فلا يصح أن يقال لو كان مصلحة ، والمعلوم أن المكلف لا يختار ، لوجب أن يلجئه تعالى إليه ؛ لأن الوجه الذى عليه يكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلجاء يؤثر فيه ، فيصير كأنه لم يقع فتفوت المصلحة ، وليس كذلك ما هو مفسدة ؛ لأن الفساد يتعلق بوقوعه . فإذا منع تعالى منه لم يقع ؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع ، فيزول الفساد فى الوجهين على حد واحد . وزاد أبو هاشم رحمه الله فى العبادات[1] على هذه الجملة بأن قال : جوّزوا أن تكون الصلاة مصلحة ، وتركها مفسدة ؛ فيجتمع كلا الأمرين فيها ، فلذلك لا يمنع تعالى[2] من تركها . وأجاب عن ذلك بأنه تعالى كان يجب فيمن يعلم أنه لا يصلى أن يمنعه من ترك الصلاة ، لكى لا يقع من الفسادين أحدهما ، وهو ما الصلاة لطف فيه ؛ لأنه إذا صح أن يفسد من وجهين أحدهما يؤدى إليه إن لم يصلّ وله أجر يؤدى إليه تركه الصلاة ، و يصح من المكلف إزالة أحد الوجهين ، فيجب أن يفعله . وذكر أيضا بأن هذه الطريقة فاسدة ، لأن فيها ضم ما ليس بعلة إلى ما هو علة ؛ لأن كونها واجبة لا بكونها مصلحة ، إذا ثبت ، ثبت لأجله قبح تركها . فالقول بأنه يقبح لأمر آخر يوجب ما ذكرناه من الفساد . والذى ذكره رحمه الله فى التعبديات[3] : أنه لا يمتنع أن يقبح الفعل من جهة الشرع لأنه مفسدة . وأوجب فى قبح شرب الخمر والربا ذلك . و بين رحمه الله أنه لا يجب

---

(١) غير واضحة . (٢) أى لا يحول دون تركها وليس المراد لا ينهى عن الترك .

(٣) فى الأصل : « التعداديات » .

على القديم تعالى فيمن يعلم أنه سيقدم عليه[1] أن يمنعه منه ؛ لأنه تعالى إذا بين للمكلف أن ذلك مفسدة ، وأن له فى التحرز منــه ثوابا ، وجب عليــه[2] الامتناع . فمتى لم يمتنع فإنمــا أتى [ذلك] من قِبل نفسه لا من قبــل المكلف . وإنمــا يجب عليه تعالى فيمن[3] حل هــذا المحل أن يزيح علته فيه ليمكنه . فأما أن يلزمه أن يمنعه منه فمحال . وشبهه بمصالحه التى لو كانت من فعله تعالى لوجب عليه أن يفعلها . فإذا كانت من فعل نفس المكلف خاصة ، وجب عليه أن يمكنه منها ويعرّفه[4] إياها ؛ لكى يلتمس هو مصالح نفسه بفعلها ، ومتى أخل بها من قِبــل نفســه ولو لم يفعل تعــالى به ما يكون مصلحة من فعله تعــالى ، لكان قد أتى من قبل المكلف . وكذلك القول فى المفســدة .

وأجاب رحمه الله عمــا ذكرناه من قبــل ، بأن ما يكون مفسدة من فعل غيره إنمــا يجب عليه تعــالى أن يمنعه منــه ؛ لأن الله تعــالى هو الذى يقدر على إزالته . والعبــد أيضا يقــدر على إزالته . ولو وجب عليه تعــالى أن يزيله لكان إنمــا يجب ذلك عليــه لحظ العبد . وإذا كان العبــد ممكَّنا من ذلك ، جاز من الله أن يتعبده به ، ويصــير ذلك فى بابه بمنزلة ما يصح من العبــد أن يمكن نفسه فيه من الأفعال . فلا يجب على الله تعــالى أن يمكنه نحو الآلات[5] التى تمكنه أن يحصلها لنفسه . فعلى هذه الطريقة يجب إجراء القول فى هذا الباب .

فأما فرقه[6] ، رحمه الله ، فيما ذهب إليه بين المفسدة والمصلحة ، فإن كان فى الوضوح لمــا ذكرناه ، فقد يمكن أن يقال له : ما أنكرت أنّ تركه إنمــا يكون مفسدة متى

---

(١) أى على القبيح . (٢) فى الأصل : « ثواب » . (٣) فى الأصل : « فيما » .

(٤) فى الأصل : « ويعرفها إياه » . (٥) أى مثل ما تمكنه الآلات .

(٦) المراد تفرقته .

فعله على طريقة الاختيار ، لأن عنده أن المفسدة تتعلق بالترك الذى هو فعل مخصوص ، كما أن المصلحة للصلاة تتعلق بالفعل المخصوص . وقد ثبت أن القبيح قد يصح إنما وقع على وجه ، كما يجب الواجب لوقوعه على وجه ؛ وأن لاختيار الفاعل تأثيرا في كون الفعل واجبا ، وكذلك فله تأثير فى كونه قبيحا . فيجب على هذه القضية أن يلزمه الإلجاء إلى الصلاة ؛ فمن المعلوم أنه لا يفعلها ، أو يبطل ما قاله فى وجوب منع تركها لو كانت مفسدة ، فدار بحثنا على أنه يحسن منه تعالى أن يكلف < >[1] من يعلم أنه لا يفعلها أصلا < >[1] يجب أن يحصل فى هذا الباب أن الشرعيات على أضرب ثلاثة : منها ما يجب لكونه مصلحة ، ومتى قبح تركه فلأنه ترك للواجب . ومنه ما يقبح لأنه مفسدة ، ومتى وجب تركه فلأنه ترك لقبيح . ومنها ما يرغب فيه لأنه مصلحة ، ولا يدخل من المرغب إلا هذا الوجه الواحد ؛ لأنه لا يؤثر من حيث كان ندبا ، فى تركه ، بل تركه فى أحكام على ما يجب أن يكون عليه لو لم يكن هو ندبا . ولا يصح فى القبيح أن يكون تأثيره فى تركه أن يكون ندبا ؛ بل متى كان له تأثير فى تركه ، فإنما يؤثر من جهة واحدة ، وهو أن يكون واجبا . وإلا ثبتت فيه هذه الأحكام التى ثبتت فيه ، وإن لم يقبح تركه . ولم يدخل فى الشرعيات أن فيها ما يكون من فعله لطفا وتركه مفسدة ؛ فيجتمع الأمران فيه ، لأنه لم يثبت ذلك بالدليل ، لا لأنه محال لو قامت الدلالة عليه .

فإن قال : أليس لو ترك الصلاة بالزنا ، لكان قد حصل فيه هذا الوجه ؟

قيل له : إنما حصل فى الترك كونه مفسدة من حيث كان زنا ، لا من حيث كان تركا للصلاة . والذى منعنا من ثبوته فى الشرع أن يكون ترك المصلحة مفسدة

---

(١) مطموس فى الموضعين .

من حيث كان تركا لها، لا لصفة أخرى تخصه متى حصل عليها قبح، سواء ترك به واجب أو لم يترك .

فإن قال : ميزوا أحد الوجهين اللذين قدمتموهما من الآخر بما ينفصل به للناظر فى الكتاب أحدهما من الآخر .

قيل له : متى كان الفعل الشرعى الواجب هو المعين المخصوص بشرائط فيجب أن يكون مصلحة ، وتروكه[1] لا تكون مفسدة . وإنما يجب متى وجبت < >[2] ، ومتى كان الفعل القبيح هو المعين المخصوص بالشرائط، فيجب أن يكون إنما يقبح لأنه مفسدة، وتركه متى وجب وجب لأنه منع منه . ولا تخرج الشرعيات ما يجب و يصح منها عن هذين الوجهين متى آعتبرته[3] . فعلى هذه الجملة يجب فى الصلاة أن تكون مصلحة لأنها المعينة المخصوصة بالشرائط المشار بالوجوب إليها ، ويكون لتركها الحكم الذى قدمناه . وكل ما حل محل الصلاة فى هذا الوجه فهذا حكمه . فأما الوجه الثانى كمثل شرب الخمر وتناول الميتة، فإن الإشارة بالتحريم تقع إليهما، ويكون لتروكهما ذلك الحكم الذى قدمناه .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه مما يحتاج إلى دليل ، وفى جميعه خلاف ، فيجب أن تدلوا عليه .

قيل له : لو كانت الصلاة إنما تجب لأن تركها مفسدة، لا لأنها مصلحة، لوجب أن يراعى الترك دونها ، فكان يجب أن لا تفترق الحال بين أن لا يفعل ذلك الترك بفعل الصلاة أو بغيرها ، لأن فى الوجهين جميعا قد زال الفساد ؛ وكان يجب متى فعل الصلاة فى طهارة واستغنى بها ذلك الترك أن يكون حال

---

(١) جمع ترك .   (٢) مطموس .

(٣) أى متى اعتبرت ما يجب و يصح من الشرعيات .

المصلحة كحاله إذا فعلها بطهارة وبسائر الشرائط ؛ لأن فى الوجهين جميعا لم يقع ذلك الترك الذى إنما وجبت الصلاة لكى يزول بها ، وكان يجب لو لم يفعل الصلاة ولم يفعل الترك أن يكون حاله كحاله إذا فعل الصلاة ولم يفعل ذلك الترك ، لأن فى الوجهين جميعا قد زال الفساد المتعلق بالترك . وكان يجب ما قاله أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن يدل تعالى على الترك ويخصه بصفة يبين بها من غيره دون فعل الصلاة ؛ لأنه على هذا الوجه لا معتبر بالصلاة إلا من حيث كانت نافية لذلك الترك ، فكان يجب لو وجب بقبح تركها أن يتقدمها أولا العلم < >[1] .

فلما ثبت أن العلم المتقدم فى هذا الباب هو وجوبها ، لم يتبع ذلك ما يعلم من حال تركها . ففى ذلك دلالة واضحة على ما ذكرناه من حالها .

فإن قال : على الوجه الأول إنما كان يجب أن يدل تعالى على الترك ، لو كانت التروك التى هى تروك الصلاة مفترقة فى هذه القضية ؛ فأما إذا كانت كلها متساوية فى أنها فساد لم يجب أن يدل تعالى على أمر معين فيها ، وصار إقامته الدلالة على وجوب الصلاة كإقامته الدلالة على أنها[2] أجمع متساوية فى كونها مفسدة .

قيل له : إن تروك الصلاة لا تكاد تختص بصفة ؛ وما هذا حاله لا يجوز أن يتميز بمفسدة ، فلذلك أوجبنا لو كانت إنما تجب لأنها مزيلة للمفسدة أن يبين تعالى تلك المفسدة بدليل مخصوص .

فإن قيل : هلا قلتم فى ترك الصلاة إنه يقبح لأنه مفسدة ، وإن كانت تجب لأنها مصلحة ، ولم اقتصرتم فى قبح تركها من حيث كان منعا مما هو مصلحة ؟

قيل له : لأن الذى به عرفناه قبيحا كونه تركا للصلاة ، وكل ما قبح لأنه ترك لغيره فوجه قبحه أنه ترك للواجب ؛ لأن فى خروج متروكه من أن يكون واجبا

---

(١) مطموس . (٢) أى التروك .

خروجه من أن يكون قبيحا ، وفى ثبوت وجوبه ثبوت كون هذا قبيحا . فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون الذى دل الدليل عليه أن تركها يقبح لهذا الوجه . والذى سألت عنه لا دليل عليه ، فلذلك لم يقل فيه .

فإن قيـل : جوزوه وشكوا فيـه إذا كان الذى < تفزعون[١] > إليـه هو فقد الدلالة .

قيـل له : إذا عدمت الدلالة فيـه على ما ذكرته — ولا يعـلم ذلك إلا من قبل الشرع — فيجب نفيه كما إذا لم تعلم الواجبات الشرعية إلا من قبل الشرع . فـلما عدمنا دليل وجوبه فيه نفينا وجوبه .

فإن قال : إنمـا كان يتم ذلك لو كان لا يعرف قبحه إلا من هذا الوجه ، فأما إذا قبح من وجه آخر ، و < علمتم > قبحه من < ذلك > الوجه ، فقبح من وجهـين ، لم يجب على المكلف أن يدل عـلى الوجهين جميعا ؛ لأن أحدهما كالمغنى عن الآخر ، فجوزوا كونه قبيحا لأنه مفسدة .

قيل له : لو كان الأمر كما ذكرته لم يمتنع فى بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصـلاة ، وإن لم تكن الصلاة واجبة عليـه كالحائض . وبطلان ذلك يبين أنه لا وجه فى قبح تركه إلا ما ذكرناه . فلذلك يجب القطع على زوال قبحه لولا وجوب الصلاة . ولو كان الأمر كما ذكرته لكان اعتقاد المعتقد بأنه لا يقبح تركه لولا وجوب الصلاة اعتقادا فاسدا . وقد ثبت بالشرع أنه اعتقاد صحيح واجب .

وبعد ، فلو كان تركه يقبح لأنه مفسدة ، لكان لا يمتنـع فى بعض المكلفين أن تلزمه الصلاة لأنها ترك المفسدة ، وإن لم تكن لطفا ، وقد بينا من قبل فساد ذلك ،

---

(١) غير واضحة فى الأصل ولعلها تفزعون إليه أى تلجئون .

وبسد ، فلا فرق بين من قال فى تركها إنه لا بد من أن يقبح لأنه مفسدة ، و بين من قال فيها إنه لا بد من أن تجب لأنه ترك[1] لما هو مفسدة . وهذا يؤدى إلى أن وجوبها من وجهين كما أن قبح تركها من وجهين . ولو كان الأمر كذلك لوجب ، كما دل تعالى على وجوبها وشرائطها ليعلم به حال تركها ، أن يدل تعالى على تركها وقبحه ليعلم حال وجوبها ، وكان يؤدى ذلك إلى أن يعلم كل واحد منهما بما يعرف هو به ، وهذا بين البطلان .

فإن قال : فدلوا على الوجه الثانى ، و بينوا أن شرب الخمر يقبح لأنه مفسدة ، لا لأن تركه مصلحة ، وقد خالفكم فيه الشيخ أبو على رحمه الله وقال فيه : إنه يقبح لأنه ترك لما هو صلاح للمكلف ، فأجراه مجرى تروك الصلاة

< ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله >[2]

أن شرب الخمر لو لم يكن مفسدة لوجب أن يكون الغرض[3] فعل الترك الذى هو الصلاح ، فكان يجب — متى عدل عن ذلك الترك بأن شرب الخمر ، أو أن ترك بترك آخر — أن تكون الحال واحدة فيما يستحقه من الثواب[4] ، بل كان يجب متى لم يفعل ذلك الترك أن يستحق العقاب ، شرب الخمر أو لم يشربه ، وكان يجب على مذاهبنا متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أصلا أن يكون عقابه كعقاب من شربه ، لأن فى الحالتين جميعا لم يقع ذلك الترك الذى هو الصلاح . على أنه كان يجب أن يبين تعالى ذلك الترك الواجب على الحد الذى بين الصلاة ، ليعرفه ويميزه من غيره ، ويعنى بفعله المصالح . فلما فقد ذلك ، وثبت أنه تعالى بينه وميزه من غيره ، علم أن وجه قبحه أنه بنفسه مفسدة ، وأن تركه متى وجب فلأنه ترك القبيح .

---

(١) ا: الوجوب .
(٢) مطموس .
(٣) ا: الغرض من التحريم .
(٤) هكذا فى الأصل ولعلها العقاب .

وبعد ، فإن السمع قد نبه على ما ذكرناه لأنه أبان فى الصلاة أنها تجب لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فبين وجه اللطف فيها ، وأبان فى شرب الخمر أنه يقبح لما فيه من الصد عن ذكر الله ، فبين وجه كونه لطفا فى القبيح . فإذا كان وجه وجوب أحدهما وقبح الآخر قد نبه السمع عليه — وطريق ذلك السمع — فلا وجه لمخالفة من خالف فيه . وسائر ما ذكرناه فى وجوب الصلاة لأنها مصلحة يدل على ما ذكرناه فى شرب الخمر ، وأن وجه قبحه أنه مفسدة . وما دللنا به على أن ترك الصلاة لا يقبح إلا لكونه تركا للواجب فقط ، يدل على أن ترك شرب الخمر لا يجب — لو وجب — إلا لأنه قبيح .

فإن قال : فما قولكم فى هذين التركين ، أتقولون إن أحدهما يجب والآخر يقبح ، أم لا ؟

قيل له : كل فعل < [1] > مفارقة شرب الخمر إلا بفعل يفعله ، فهو واجب عليه . فإذا أمكنه ذلك من دون فعل فلا دليل يدل على وجوب فعل عليه . ومن قال إنه واجب والحال هذه ، فهو مثبت لوجوب فعل من غير دليل . وكذلك القول فى الصلاة ؛ لأنه إذا لم يمكنه الإقدام عليها إلا بمفارقة فعل ، أو لم يفعلها لفعله ، فكذلك الفعل القبيح لا محالة . فأما على خلاف هذا الوجه فلا دليل عليه .

فإن قال : قولوا إن الدليل على ذلك إجماعهم على أن ترك الصلاة لا يكون إلا قبيحا ، فإنه يجب على المكلف ترك شرب الخمر ، ولا دليل فى السمع أقوى من الإجماع .

---

(١) مطموس .

قيل له : إن الأمر كما ذكرته فى كون الإجماع دلالة ، لكنه إنما يثبت ما قلته متى صح فيه معرفة غرض المجمعين ، ولم يكن الأعتماد فيه على إطلاق عبارة محتملة[1] . وعندنا أن غرضهم بقولهم إن[2] ترك الصلاة قبيح فى كل أوقاتها فى أولها وآخرها ولا بد من الواجب وأن لا يفعله[3] . وهذا صحيح متى كان هو المراد . نعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . والكلام فى ترك شرب الخمر وتأول ما أطلقوه فى وجوبه كالقول فيا قدمناه . واعلم أن التعبد من جهة الشرع لا يجوز أن يراد إلا على هـذه الوجوه التى بيناها ؛ فلذلك قلنا إن وجوب الشىء سمعا ينبئ عن وجه وجوبه ، فإنه مصلحة من حيث يقـرن بطريقة العقـل على ما ذكرناه أنه لا يجوز فى الحكمة الإيجابية إلا على هـذا الحد . وكذلك ثبوت قبح الشىء من جهـة السمع يقتضى العلم بوجه قبحه على ما بيناه . ولهـذه الجملة يصح ما نقـوله من أن السـمع نفسه لا يوجب ولا يكون وجها لوجـوبه ، وإنمـا يكشف عن حال ما ورد فيـه فيعلم من وصفه ما قدمناه فى هـذه الطريقة <   >[4] ، إذا توهمت أن السمع مغير[5] للعقل ، لأنا لمـا ذكرناه قد بينا أنه وارد بتفصيل هذه الجملة القائمة فى العقل غير مخالف[6] له .

فإن قيل : كيف يجوز أن تقطعوا فى الشرعيات ، قبيحها وواجبها ، أنها لا تكون إلا على هذين الوجهين ، وقد علمتم أن المعرفة بوجوب الصلاة واجبة من جهة الشرع لا بمـا ذكرتموه .

---

(١) غير واضحة : محلة أو محتملة .

(٢) أى هو أن ترك الصلاة قبيح ... الخ .

(٣) فى الأصل : « يفعله » .

(٤) مطموس .

(٥) هكذا فى الأصل ولعله يريد مغاير .

(٦) فى الأصل : « مخالفة » .

قيل له : قد بينا من قبل أن ما لا يتم اللطف إلا به وجب كوجوبه . فإذا لم يصح من المكلف أن يؤدى الصلاة إلا بأن يعرفها بشروطها وأوصافها ، وجب أن يفعل المعرفة ليتم من جهته ما هو لطف .

فإن قال : يجب على هذا أن لا يقولوا فى الطهارة إنها واجبة من حيث كانت لطفا[1] ولا فى الأمور التى هى شروط فى غيرها من الواجبات . قيل له : إنها إذا وجبت لكى يصح أداء الصلاة على الوجه الذى تكون عليه لطفا، فيجب أن تكون بمنزلة المعرفة فيما قدمناه، ولا يوجب ذلك أن لا تكون واجبة أصلا .

فإن قال : لو كانت واجبة، لوجب إذا حصل مطهرا بفعل الغير أن يكون مخلا بواجب .

قيل له : إن هذا أحد[2] ما يدل على أن وجوبها تبع لوجوب الصلاة . فالغرض أن يكون مؤديا للصلاة وهو متطهر ؛ فإن حصل كذلك بفعل غيره سقط وجوبها عنه وإلا لزمته . وكذلك القول فى سائر شروط الصلاة .

فإن قال : لو كان كما ذكرتم، لوجب مثله فى نية الصلاة وغيرها .

قيل له : إنما نقول فى الشروط إنها بمنزلة الطهارة، إذا صح أن يتوب فعل الغير مناب فعله . فأما إن استحال ذلك، فلا وجه لهذا الكلام . ولا يجوز أن يصير ناويا للصلاة على الوجه الذى يجب بفعل غيره ؛ لأن ذلك الغير إن كان العباد < [3] > رجع فعل النية فى غيرهم . وإن كان من فعله تعالى حصل مضطرا < لتواليه > . وقد شرط فى الصلاة أن تكون واقعة على وجه يكون

---

(١) فى الأصل يأتى بعد كلمة « لطفا » « فيجب أن تكون » ولكنها مضطربة .

(٢) أى أحد الأشياء التى تدل .   (٣) مطموس .

مؤثراً[1] في الصلاة ؛ ولا يكون ذلك إلا بأن تقع على حسب دواعيه ، وعلى وجه كان يصح[2] أن لا يحصل . فكل جزء من الصلاة ، فلا بدّ أن يكون من فعل العبد ، وكل ما يتصل به مما لا يحلّ[3] محل النية فلا بدّ من فعله . وما جرى مجرى الطهارة ، الحال فيه ما قدّمناه .

فإن قال : لو وجبت الطهارة لا لأنها لطف ، لكن على طريق التبع للصلاة ، لوجب فيمن لا صلاة عليه في المعلوم أن لا تجب عليه الطهارة .

قيل له : إن المعتبر في كونها تبعاً للصلاة أو ما يقوم مقامها من طواف وغيره في الوجوب بحال المكلف في المعرفة ؛ فإن عرف وجوبها عليه وجبت الطهارة ، و إن ظن وجوبها عليه وجبت الطهارة ، لأن ما حل هذا المحل فالدلالة قد دلت فيه على أن الظن يقوم مقام العلم لأنه من باب اجتلاب المنافع ودفع المضار . فلا يمتنع على هذا الوجه أن يجب إذا ظن وجوب الصلاة ؛ و إن لم يجب باخترام أو ما شاكله مما قد يحدث فيكشف عن أن الصلاة لم تكن واجبة .

فإن قال : أليس قد يجب على العالم معرفة ما لا يلزمه من العبادات ، فكيف يصح أن تقولوا إن وجه وجوب المعارف ما ذكرتم من أن مصالحه لا تتم إلا بها ؟

قيل له : إن الذى قلناه في المعرفة بالعبادات اللازمة له ، فأما ما سألت عنه الآن ، فإنه يجب لا لهذا الوجه لكن لأن نفس المعرفة لطف له ، وهذا غير ممتنع في المعارف ، كما لا يمتنع في الأفعال ؛ يبين ذلك أنها قد تجب مع سقوط الفعل المعلوم منه ، فلا بدّ في وجه وجوبها مما ذكرناه .

---

(١) في الأصل مؤثرة والمراد بهذا الوجه هو وجود النية وصحتها .

(٢) في الأصل : « يصح » . (٣) الأولى أن يقال : يحل بدون لا .

فإن قال : أليس قد يجب على المكلف أن يعرف الفصل الشرعى ووجوبه عليه ، والعلم بوجوبه عليه يحصل من الطريق الذى منه يحصل العلم بوجوبه <على غيره> فما قولكم فى هذه المعرفة ؟ أتقولون فيها إنها تجب من الوجهين ؟

قيل له : إن هذه المعرفة لا تكاد تكون فاسدة ؛ بل علمه بوجوب الصلاة عليه غير علمه بوجوبها على غيره، إذا كان الكلام فى علوم مفصلة . وإذا صح ذلك لم يثبت أن المعرفة واحدة ، فكيف يتم ما سألت عنه ؟ فلو كانت واحدة لكان لا يمتنع ما ذكرته ، لأن الدلالة كما دلت على وجوبها عليه ، فقد دلت على أنه يلزمه على بعض الوجوه أن يعلم وجوبها على غيره ليتبين ذلك له ، فيصح لهذه الدلالة وجوبها من الوجهين . يبين ذلك أن الحال إذا كانت كذلك ، فسقوط وجوب العبادة عليه[1] ، لا يخرجه من أن تلزمه المعرفة لبيان الغير وتعليمه . وسقوط وجوبها لبيان الغير ، لا يخرجها من أن تجب ليصح أن تؤدى العبادة . ولذلك نقول فيمن لا يجوز أن يفتى وبين يلزمه أن يعرف العبادة لأمر يخصه ، ونقول فى العالم إذا كانت العبادة ساقطة عنه : إنه قد تلزمه المعرفة لبيان الغير . ولذلك نقول فيما يجب لأمر يخصه : إنه من فروض الأعيان، وفيما يجب لبيان الغير : إنه يكون من فروض الكفايات ، فنفترق بين طريق وجوبه . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

ولا يجب متى ثبت ما قلناه فى المعارف بالدليل أن تكون العبادات المتعلقة بالجوارح بمنزلتها مع قيد الدلالة ، بل يجب أن يقتو كل واحد منهما على ما اقتضاه الدليل .

---

(١) فى الأصل : « عنه » .

فإن قيل : أليس قد يجب من جهة الشرع الفعل لأنه مستحق ، لا لأنه لطف ولا لأنه ترك للفسدة ؟ وكيف أغفلتم مثل هذا القسم ، وذلك مثل إقامة الحدود على المضر ؟ وإجراء الذم والمدح على من يستحقهما إلى ما شاكل ذلك ؟ .

قيل له : إن إقامة الحدود لطف لمن يقيمها[1] وإن كان المضر لها[2] مستحقا ، لأن هذا الفاعل لا يستحق ذلك وإنما يفعله من جهة التعبد ، ليفارق حاله فيما يفعله حال القديم / تعالى من فعل العقاب . ولذلك يجوز <   > ذلك ، وتقول فيه : إنه فى حكم التفضل . ولا يجوز فى مقيم الحد أن لا يفعله فى الوقت الذى ثبت وجوب فعله ، لأن ذلك تعبد ، فهو داخل فيما قدمناه .

فأما المدح والذم فيما يفعله المكلف من جهة السمع ، حتى لولا دليل السمع كان لا يحسن منه أن يفعله ، فلا بد من أن يكون لطفا ، ولذلك قلنا : إن ذم الكافر بكونه كافرا ، والفاسق بكونه فاسقا لما لم يعلم إلا بالشرع ، وجب كونه لطفا لمن يفعله . فأما كل ذم ومدح يحسن من جهة العقل فلا مسألة علينا فيه ، وإن كان لا يمتنع أن يقال فى العقليات منه : إن وجه تقرر وجوبه فى العقل هو ما فيه من الصلاح .

فإن قيل : أليس فيما ورد التعبد به ما يكون من فروض الكفايات ، فكيف يكون لطفا وفعل غيره يسقط عنه ؟

---

(١) فى الأصل : « يقيمه » .

(٢) فى الأصل : « له » والمراد وإن كان المضر مستحقا له .

قيل له : قد قدمنا من قبل أن فعل الغير وقيامه به يجرى مجرى المزيل لشرط وجوبه عليه ؛ ولا يمتنع فى الألطاف أن تجب بشرائط على ما قدمنا القول فيه . فاعتبر ما يجوز ورود الشرع به بالجملة التى قدمناها .

وهذا الباب وإن كانت الأمثلة المذكورة فيه شرعية ، فهو باب تجب أحكامه قبل ورود الشرع ، فلا يطعن لأحد أنا قدمنا على النبوات ما يجب أن يتأخر . وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصــل

فى أنه يحسن تكليف من لا لطف له ، وما يتصــل بذلك

المخالف فى ذلك إما أن يقول : لا مكلف إلا وله لطف فينكر بذلك ما نقوله ، أو يقول : إذا لم يكن له لطف يقبح تكليفه . وقــد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون فى المعلوم أن زيدا يطيع على كل حال فيما كلف أو يعصى على كل حال فيه ، فيكون ممن لا لطف له . والقطع على خلاف ذلك لا يصح إلا بالسمع . فإذا فقد الدليل السمعى فيه لم يقع القطع عليه .

فإن قال : الدليــل على ذلك أنه قد وجبت الرغبة من كل مكلف إلى المكلف أن يلطف له ، ولا يصــح ذلك إلا واللطف مقدور صحيح كونه لكل مكلف .

قيل له : إن الرغبة إليه تعالى فى طلب الشىء لا تقتضى أن ذلك المطلوب صحيح ، ولذلك قد يلتمس أحدنا منه الأرزاق ، وقد يقبح كونها إذا كانت مفسدة . فلابد — إذا كان المكلف عالمـا — أن يشترط فيه شرائط ، وذلك يبطل القطع على أنه فى المقدور .

وبعــد ، فلم صار المستدل بمـا قاله أولى منا إنا دللنـا على أن فى المكلفين من لا لطف له ، لعلمنا أن فيهم من يكفر ويعصى . فلو كان له لطف لفعله تعالى لا محالة . ولو فعله لمـا[1] كفر ، ولآمن .

---

(١) فى الأصل كما ، والأغلب أنها « لما » .

وبعد ، فإذا جاز فى بعض أفعال المكلف ما لا يكون له لطف ، جاز فى كل أفعاله . وإذا صح فى المشاهد أن يعلم من حال الولد أنه لا لطف له يكون أقرب عنده إلى التعلم ، فما الذى يمنع من كون ذلك معلوما فى الحقيقة ؟ وإذا صح كونه معلوما فى الشاهد ، وصح فى القادر أن لا يختار مصلحة لأنه لا لطف له ، فما الذى يمنع من مثله فى التكليف ؟

وبعد ، فإن السمع قد نطق بما قلناه ؛ لأنه تعالى قد بين أن كثيرا من أفعال المكلف فى المعلوم ما لو وقع لكان مفسدة فيه بقوله « وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا فِى ٱلْأَرْضِ »(١) . فإذا صح أنها منقسمة ، ففيها ما فيه مفسدة ، وفيها ما لا مفسدة فيه .

فكذلك القول فى اللطف ؛ فأما من يقول : إذا لم يكن للمكلف لطف فتكليفه يقبح ، فإنا <نؤاخذه>(٢) أن فى جملة المكلفين من قد كفر وعصى ، ولا يجوز أن يقع منه ذلك وقد حصل اللطف المقتضى لوقوع ضده ، فكان يجب قبح تكليفه . وقد دللنا على حسن ذلك فى باب تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

فإن قال : إذا أجريتم اللطف مجرى التمكين ، لأن المنع فيه كالمنع من التمكين ، فلم لم يحسن منه تعالى أن يكلف أحدا ولا تمكين ؟ فكذلك لا يحسن منه أن يكلف ولا لطف ؟

قيل له : إنما نحكم بأن اللطف كالتمكين إذا كان هناك لطف نتكلم عليه . فأما إذا لم يكن له لطف أصلا ، فسبيله سبيل الفعل الذى لا يحتاج إلى تمكين زائد على ما يحتاج إليه كثير من الأفعال فى أنه قد يحسن التكليف وإن لم يحتج إلى تمكين محدد . يبين ما قلناه أن التكليف يتضمن وجوب الألطاف . ولذلك يحكم بأنه بمنزلة

---

(١) قرآن ، سورة الشورى آية ٢٧ .

(٢) فى الأصل : « نوجده » .

التمكين، ولا يصح أن يتضمن ما ليس في المعلوم : لأنه إن قيل <إنه يتضمن> ما عنده يختار الإيمان، والمعلوم أنه لا شيء يختار عنده الإيمان، فهو محال .

وإن قيل : إنه يتضمن وجوب ما ليس هـذا حاله ، فقد تضمن وجوب ما ليس بلطف ؛ وإن تضمن وجوب < الحسن[1] > وإن لم يقع الإيمـان عنده فهو خطأ ؛ لأن ما لا تعلق له بالإيمان وجوده كعدمه ، فكيف يصح أن يتضمنه تكليف الإيمان ؟

---

(١) في الأصل : الحس بدون نقط .

فصـــل

فى بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم تعالى أن يفعله

اعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، نص على أنه متى كان المعلوم من حال زيد أنه لا يؤمن إلا بأن يقع منه تعالى ظلم أو كذب أو تكليف ما لا يطاق، أنه يحسن تكليفه، ويكون بمنزلة من لا لطف له. وقال فى المكلف: إذا كان فى المعلوم أنه يؤمن إذا خلق له ولد، لكن غيره يكفر، أنه مع تكليف ذلك الغير لا يحسن أن يكلف هذا العبد، من حيث لا يصح أن يفعل به ما يكون لطفا له. ففرق بين الأمرين فى هذا الباب. فأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فقد كان يقول فى كل ذلك: إنه لا يكلف لأن له لطفا لا يحسن أن يفعل، ولا يجريه مجرى من لا لطف له. ويجعل القبيح كالمفسدة فى هذا الباب، حتى قال فيمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن إلا بأن يفعل تعالى ما لا نهاية له من نعم < الأجناس > إنه لا يحسن أن يكلف ولا < [1] > أن اللطف متى وصف بأنه قبيح فقد تناقض القول فيه، فمحال كونه لطفا قبيحا. وإذا بطل ذلك لم يكن للمسألة معنى. وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، ما يقارب ذلك فى كتاب الأصلح لأنه قال: إذا كان لطف زيد مفسدة لعمرو ولم يجز وجوبه على الله تعالى لأن كونه مفسدة يخرجه من كونه لطفا، حيث لا يثق المكلف بأن معبوده مع فعله القبيح يثيب[2] على الطاعة، ومتى لم يثق بذلك بطل القول باللطف.

---

(١) مطموس. (٢) فى الأصل: «يثبت».

واعلم أن الأصل فى هذا الباب أنه قد صح فى المكلف، إذا كان لطفه فسادا لغيره، أنه لا يحسن أن يكلف ولا يكون بمنزلة من لا لطف له . وصح أيضا ، فيمن المعلوم أنه لا لطف له ، أنه يحسن أن يكلف . فيجب أن يحمل كل واحد من هذين الأصلين ما تقتضيه الدلالة . وقد علمنا أن المكلف إذا علم من حاله أنه يؤمن عند أمر يصح دخوله تحت الوجود والحدوث — ولولاه كان لا يؤمن — فتى لم يحدث ذلك من قبل المكلف يكون قد أتى من قبله لا من قبل نفسه . فكل ما هذا حاله فى ألطافه فيجب أن لا يحسن أن يكلف .

وقد علمنا أن اللطف إذا كان مفسدة فهذا حاله ، وكذلك من كان لطفه فى ظلم أو تكليف لما لا يطاق فهذا حاله ؛ لأنه تعالى قادر على إحداث ذلك وإنما لا يحدثه لقبحه ، لا لأنه يصح دخوله تحت الحدوث . فيجب أن يكون بمنزلة المفسدة فى هذا الوجه؛ فيصير التكليف مع فقد هذا اللطف قبيحا من حيث يؤدى إلى أن المكلف لم تُزح علته فيما كلفه مع إمكان إزاحة علته .

فأما إذا كان لطفه وجود ما لا نهاية له ، فهو بمنزلة من لا لطف له ؛ لأن ذلك مما لا يصح أن يدخل تحت الحدوث فى حال يشار إليه فيؤمن المكلف عنده . ومتى كان كذلك لم يحسن أن يكلف ، وأن يعتبر بمنزلة من لا لطف له ، لأنه لا شىء < مما > يصح أن يدخل تحت الحدوث فيختار الإيمان عنده . وذلك يفارق الوجه الأول ، لأنه إنما يصح التكليف عنده لأن هناك ما يشار إليه ويصح أن يدخل تحت الحدوث فى حال مخصوصة فيؤمن العبد عنده .

فإن قال : إن ما لا نهاية له مقدور أيضا ، وإن لم يفعل فيجب عنده أن يكون بمنزلة الأول ، أو الأول بمنزلته ، ويفارقان جميعا من لا لطف له .

قيل له : إن المقدور لا يكون لطفا من حيث كان مقدورا ، وإنما يدخل فى كونه لطفا بدخوله تحت الحدوث . فإذا لم يصح ، ما لا نهاية له أن يدخل تحت الحدوث ، فبى الوجه الذى عليه يكون لطفا كأنه ليس بمقدور . يبين ذلك أنه لو كان لطف العبد فى أن يكون حيا ميتا فى حالة واحدة لكان بمنزلة من لا لطف له ، وإن كان ذلك مقدورا لكنه مقدور على البدل . فلا يصح على الوجه الذى يكون لطفا عليه أن يتناوله الحدوث . فكذلك القول فيما لا نهاية له . وليس كذلك متى كان لطفه فى ظلم وكذب وتكليف بما لا يطاق ؛ لأن كل ذلك لا يصح بتناول الحدوث له على وجه يختار المكلف الإيمان عنده . وإنما لا يدخل تحت الحدوث لاختيار المكلف ، لا لأنه لا يصح تناول الحدوث له . ومتى لم يختره وجب أن لا يختار التكليف الذى يتضمنه ويقتضيه .

فإن قال : إن المفسدة تخالف الظلم ، على ما ذكره أبو هاشم ، رحمه الله . وذلك لأن الظلم يقبح لأمر يرجع لاختيار المكلف ، وليس كذلك المفسدة ؛ لأنه متى لم يكلف تعالى من المعلوم أن ذلك الفعل مفسدة له ، حسن أن يفعله[1] ، بل وجب أن يفعله من حيث كان لطفا لهذا المكلف ، ولذلك فرق بين الأمرين .

قيل له : إن اللطف قد ينفرد بكونه لطفا / > <[2]

كونهما > <[2] الكلام فيهما متى حصل فيهما > <[2]

كونهما قبيحين . وصار المكلف لا يختارهما لقبحهما ؛ فيجب أن لا تفترق الحال فيهما للعلة التى قدمناها . وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب ، وسترى تعريفه فيما بعد إن شاء الله .

---

(١) أى حسن عدم التكليف . (٢) مطموس .

فصـــل

فى أن اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وإن أوجبـــه التكليف

اعلم أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، يقول فيه : إنه جهة لحسن التكليف ، و يقول : لو لم يفعله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلّف فعل ما كلّف ، فإذا كان لو لم يرد ذلك منه لم يكن مكلفا ، ولا حسن منه أن يحمله على صفات المكلف ، فكذلك إذا لم يلطف ، ويجعل اللطف بمنزلة التمكين و بمنزلة الإبانة ؛ فكما لو كلف مع العلم بأنه لا يستقبح التكليف ، فكذلك القول فى اللطف .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فإنه يقول فى اللطف وفى التمكين جميعا : إن التكليف متى صح ووقع على شروط حسنة يقتضى وجوبهما ؛ إلا أن التكليف بهما أو بأحدهما يحسن ، وكذلك يقول فى نفس الإبانة .

ويقــول : متى كلفــه فيجب أن يكون عالمـا بأنه سيثيب المكلف إذا أطاع ، وسيمكنه و يلطف له ، ويجعل ما يجرى مجرى الجهة لحسنه أن يكون عالمـا بهـذه الأمور دون حدوثهـا وكونها . وهــذا بين ؛ لأن من حق اللطف أن يجوز تأخره عن حال التكليف . وما يحدث بعــد التكليف لا يجوز أن يكون جهة لحسن التكليف ؛ لأن ما له يحسن الشىء يجب أن يضامّه[1] ، أو يكون فى حكم المقترن به . ولهذا نقول فى الإرادة : إنها لا تؤثر إلا إذا ضامت الفعل أو حلت محــل المضام من حيث تؤثر فى جهــة الحسن أو القبح على بعض

---

(١) أى يكون مضموما إليه .

الوجوه . ولذلك قلنا إن الكذب يقبح / لأنه يتناول الشيء على غير ما هو عليه، فلم يجب على المكلف < >[1] قبحه لأن ذلك يتأخر عنه .

فإن قال : إذا ثبت أن من شرط حسن التكليف أن يعلم المكلف أنه سيلطف [به] فقد اقتضى ذلك أن اللطف نفسه من شرطه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن ما عليه المكلف من أوصافه، إذا جعلناه كالشرط في حسن فعله ، لم يجب أن نكون قد جعلنا الحوادث شرطا في ذلك . فلو أنه تعالى قد كلف على الوجه الذى يحسن عليه ثم لم يلطف ؛ كان لا يتغير حال التكليف عن الحسن . وإنما كان يكون القديم تعالى غير فاعل للواجب ؛ تعالى الله عن ذلك .

---

(١) مطموس .

فصــــل

فى أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعـــة من المكلف

اعلم أنا قد بينا أن المكلف يختار الطاعة عند اللطف الواقع إما منــه أو من غيره . فالوجه الذى له تحسن الطاعة أو تجب ، لا يجوز أن يكون هو اللطف أو للطف فيــه مدخل . يبين ذلك أن اللطف من حقــه أن يكون متقدما — كما لا يصح فى الإرادة المؤثرة أن تتقدم الفعل .

فإن قال : فيجب على هــذا لو فعل العبد الطاعة ولا لطف له أن تكون حاله فيها وفيما يستحق عليها كحاله إذا فعلها واللطف واقع .

قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يستغنى عنه .

قيل له : ليس يجب أن لا يحتاج المكلف فى فعــل الطاعات إلا إلى الأمر الذى له يحسن أو يجب أو يستحق بها الثواب ، بل قد يحتــاج إلى غير ذلك ، واللطف منه . ونحن ندل على أن العبد يحتاج إلى اللطف ، وإن لم يؤثر فى الفعل ما سألت عنه من التأثير[1] .

فإن قال : ألستم تقولون : إن المعرفة بالله تعالى وسائر ما يختص به من التوحيد والعــدل تؤثر فى أفعال المكلف ، حتى لو اضطره / تعــالى إليها فى < إبانته[2] >

---

(١) أى وإن لم يؤثر فى الفعل التأثير الذى سألت عنه .

(٢) الأصل مطموس إلا من بعض الحروف التى تشير إلى كلمة إبانته أو آياته .

لم يحسن أن يكلف . ولو خلا عن هـذه المعارف لم يحسن أن يكلف ؟ فهلا دل ذلك على أن للطف تأثيراً[1] فى الطاعة ؟

قيل له : إننا لا ننكر أن يؤثر بعض التكليف فى بعض فى أنه لا يحسن من المكلف أن يكلفهما إلا على الجمع ، ولايحسن أن يكلف أحدهما إلا والآخر من فعل المكلف على ما دللنا عليه فى وجوب النظر . و إنما أنكرنا الآن أن يكون اللطف جهة للطاعة التى هى[2] لطف فيها .

فإن قيل : أفلستم تقولون فى الطهارة إنها تؤثر فى حسن الصلاة ، وهى مع ذلك لطف ؟

قيل له : لم يثبت أنها لطف فى نفس الصلاة ؛ بل يجوز أن تكون لطفا فى غيرها . وقد بينا من قبل أنها إنما تجب لأمر يرجع إلى الصلاة ، وأنه يتم بوقوعها على الوجه الذى عليه يكون لطفا بها .

---

(١) فى الأصل : تأثير .   (٢) الأفضل : « هو » .

فصـــل

فى أن المكلَّف لو لم يفعل اللطف ما الذى كان يستحقه المكلِّف ؟

اعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يقول : لو لم يلطف تعالى لبعض المكلفين كان لا يحسن منـه أن يعاقبه؛ وإن حل من غيره أن يلومه ويذمه على ما فعـله من المعصية والعدول عن الواجب . وكذلك لو استفسده فى فعل ما كلفه . وكذلك لو أمره بالقبيح ورغّبه فيه وبعثه إليه . وقد كان شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، يذكر عنه : أنه [قال] لا يحسن من القديم تعـالى أن يذمه وأن الذم عنده كالعقاب؛ ويعترض ذلك بأن يقول : إن الذم على طريقة الشياع[1] لا على وجه الاختصاص، فلا يجوز أن يستحقه من العباد ولا يستحقه من الله تعالى . وربما كان يمرق كلامه أن العقاب كذلك . وإذا لم يسقط الذم بهذا الوجه، فكذلك العقاب . ويومئ إلى أنه سبحانه يكون غير فاعل للواجب . ولا يخرج العبد متى واقع المعصية من أن تكون حاله ولم يلطف له، كحاله وقد لطف له . وكان يذكر ذلك على طريقة التوقف لا على طريقة اعتقاد خلافه .

واعلم أن الأصل فى هذا الباب أن الحقوق المستحقة فى الأفعال على ضربين : أحدهما يستحق عليه بفعل الغير كالشكر و < العبادة > وكالعوض الذى يستحقه هو بفعل غيره فيه . والآخر يستحق عليه بفعله، وذلك بمنزلة العقاب؛ لأنه يستحق على العبـد بفعله على جهة الاختصاص؛ لأنه لا يسـتحقه إلا المكلف فقط . فإذا صحت هذه الجملة، وعلمنا أن استيفاء المكلِّف هـذا الحق من المكلَّف يتعلق

(١) لعله يقصد الشيوع .

باختياره ؛ فلو أراد أن يسقطه لسقط ، ولو أراد أن يستوفيه لحسن ؛ فغير ممتنع أن يتعلق أيضا ثبوته واستحقاقه بما يفعله من قبله . فمتى رغّبه فى فعل المعصية أو استفسده فيها أو منعه اللطف، يصير كأنه قد أسقط حق نفسه من العقاب بعد ثبوته . فيقبح منه ذلك . ومتى سلم التكليف من[1] هذه الأمور يكون العقاب ثابتا، وتكون العلة فى ذلك : أنه أتى ما[2] استحقه من قبل المكلف ، فلا يحسن منه أن يؤاخذه، وإنما يحسن منه ذلك إذا أُتِى فى المعصية من قبل نفسه، ويكون هذا فى بابه بمنزلة الحمل[3] على الشىء فى أنه يخرج المحمول من أن يستحق الذم واللوم من حيث صار بالحمل، كأن الفعل لغيره لا له . فكذلك بالاستفساد يصير ذلك الفعل كأنه معذور فلا يحسن منه تعالى أن يعاقبه .

فإن قال : أفتقولون إنه يحسن منه أن يذمه ؟ قيل له : نعم، كما يحسن من غيره أن يذمه، لأن الوجه الذى عليه يستحق الذم لا يتعلق بالمكلِّف ، حتى إنه لو لم يكلِّف وفعل القبيح لاستحق الذم . وإذا استحقه من قبل غيره تعالى، فما الذى يمنع أن يحسن منه أيضا، ويفارق العقوبة من الوجه الذى بيناه ؟ .

فإن قال : فيجب فى المُساء إليه لو أباح للمسيء الإساءة ألا يحسن منه أن يذمه على هذا القول .

قيل له : لا يلزم على ما ذكرناه ؛ لأنه ليس للمساء إليه أن يسقط حقه بعد ثبوته . فكذلك لا يبعد أن لا يكون له إسقاطه بأمر تقدمه . وليس كذلك حال العقاب .

وبعد، فلو فعل به < >[4] عليه لأنه قبيح، فحاله فيه كحال غيره لم يبعد .

---

(١) فى الأصل : من . (٢) فى الأصل : نبا .

(٣) أى الدفع عليه . (٤) مطموس .

فإن قيل : فيجب على المنعم ، إذا أباح للمنعَم عليه كفران النعمة ، أن لا يحسن منه أن يذمه إذا فعل ذلك .

قيل له : لا يجب ما ذكرته لأن إباحته لا يؤثر فى هذا الباب ؛ لأنه يقبح منه كفر النعمة ، لا لأمر يرجع إلى المنعم ؛ بل هو من حقه ، حتى لو أسقطه المنعم ، لما سقط . وقد بينا أن هذا الحسن إنما يؤثر فيما يصح الإسقاط فيه على نحو ما ذكرناه فى العقاب .

فإن قال : أليس فى الإساءة لا يحسن[1] أيضا ، وإن أباحها المساء إليه ؟

قيل : هى وإن كانت كذلك فقد تتغير بقوله ؛ لأن ما هو إساءة إليه قد يحسن بالإباحة ، ولأن ما يستحق على الإساءة يختص هو به . فلذلك سوينا بين الذم المستحق وبين العقاب .

فإن قيل : أليس لو رغب تعالى المكلف فى المعصية ، بحيث لا يعلمه المكلف ، لم تسقط العقوبة ؟

قيل له : لا يمنع أن يقال فيما هذا حاله إنه لا يعتد به وإن قبح ؛ لأن العبد إذا لم يعرفه صار وجوده فيما يرجع إليه كعدمه . فأما إذا علم الترغيب أو الأمر فالحال فيه ما قدمناه .

فإن قال : فيجب إذا لم يعرف المكلف أنه استفسد أو منع من اللطف أن يكون بمنزلة أن لا يعرف الأمر والترغيب ولا يمكنه أن يعرفهما .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن تأثير اللطف هو بحدوثه لا لعلم المكلف بحدوثه ، وكذلك تأثير المفسدة . وليس كذلك حال الأمر والترغيب ؛ لأن تأثيرهما هو بأن يعلم المكلف حالهما ؛ فلذلك فصلنا بين الأمرين .

---

(١) أى لا يحسن الذم .

فإن قيل : أليس من قولكم إن الذم يتبع العقاب ، فيثبت بثبوته ويسقط بسقوطه؟ وجعلتم ذلك من باب < >[1] ، واعتمدتم فيه على أن التوبة والإحباط < إحداهما إزالة للآخر > فكيف يصح الآن أن تقولوا : إنه تعالى لو أثر بالقبيح أو استفسد فيه أو منع اللطف يقبح العقاب والذم ثابت ؟

قيل له : إن الذى نعتمده فى هذا الباب لا يقدح فيه ما قلته ؛ لأنا نقول فيهما : متى ثبت استحقاقهما بأن وقع الفعل على الوجه الموجب لاستحقاقهما إن مال لأحدهما أزال الآخر ، وما اقتضى بيانه على الوجه الذى استحق عليه اقتضى بيان الآخر ، لا أنا نقول : فى الأصل ثبت أحدهما من حيث ثبت الآخر . كيف نقول ذلك وقد صح أن فى جملة من يصح أن يفعل القبيح ويستحق الذم من يستحيل أن يستحق العقاب ، والواضح ذلك . وكذا فى هذا الموضع قلنا : إن العقاب لا يستحق أصلا وإن استحق الذم . فما[2] توهمته من المناقضة زائل عنا[3] .

فإن قيل : فلو أنه تعالى وعد المكلف غفران العقوبة ، أكان يحسن منه أن يعاقبه ؟

قيل له : إذا علم المكلف ذلك فى جملة ما يفعله فأغراه بفعل المعاصى ، فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه لما قدمناه . فأما إن وعد ولم يعلم المكلف ذلك ، ولا مكّنه من معرفته ، فإنه لا يؤثر فى حسن عقابه لو فعله[4] تعالى ؛ لكنا نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يعد بأمر ويخبر عن أنه لا يفعله إلا ومخبر[5] خبره على ما تناوله .

---

(١) مطموس . (٢) فى الأصل : « فيا » . (٣) فى الأصل : « زائلة » .

(٤) أى لو فعل العقاب . (٥) غير واضحة فى الأصل ، والمراد إلا ويخبر تعالى بأنه لا يفعله .

فإن قيل : ألستم قد قلتم إن الوعد والخبر لا يغيران حال المستحق ، فكيف جاز أن تقولوا : إنه تعالى لو أعلمه ذلك لقبح العقاب ؟

قيل له : لم نقل إن العقاب كان يقبح لأجل الوعد فتلزمنا المناقضة ، وإنما قلنا : كان يقبح لأنه قد أغراه بفعل القبيح ، فيصير فى حكم من بعثه عليه وأمر به فى هذا الباب .

فإن قال : فيجب لو أعلم المكلف أنه لا يعاقبه العقاب الذى يستحقه على ما تقدم من معاصيه < ... >[1] فقط ، ولم يحصل فى حكم الإغراء والعقاب ، لا يخرج ما فعله تعالى من أن يكون حسنا ، والإغراء إنما يكون فى المستقبل لا فى الماضى ، فمتى[2] تعين الوعد بعقاب الماضى ، أو ورد الوعد بعد زوال التكليف فهو غير مؤثر فى هذا الباب ، ثم ينظر فى حسن ذلك أو قبحه بما تقتضيه الدلالة .

فإن قال : أليس لو دعا المتنبى غيره إلى تصديقه للحيل التى أظهرها فصدقه بعض المكلفين كان يقبح منه أن يذمه ، فلم قلتم : إن الذم يخالف العقوبة فى هذا الوجه ؟

قيل له : إن للمتنبى أن يذم هذا المكلف كما يجب على الواعظ إذا أضل غيره فضل أن يذمه ، وكما يجب على إبليس أن يذم من أطاعه ، فليس الذى أوردته بمسلم . وإنما كان كذلك لأن هذا العاصى لم يؤت فيما فعله من قبل من دعاه وإنما أتى من قبل نفسه ، فقد كان الواجب عليه أن لا يقبل .

---

(١) السطر كله مطموس .

(٢) فى الأصل : « فمن » .

فإن قال : فكذلك يجب فيه تعالى لو أمر بالقبيح لأنه قد دل بالعقل على قبح القبيح ، فإذا أمر به ورغّب ، فالمكلف من قبل نفسه أُتى ، فيجب أن يستحق العقاب .

قيل له : إنه تعالى لو أمر كان لا يوثق بالأدلة ، فيكون المكلّف من هذا الوجه قد أتى من قبل المكلف كما يجب مثل ذلك فى الاستفساد ، وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصــل

فى أن اللطف لا يكون لطفا فى الشيء فى حال وجوده

اعلم أن شيوخنا لا يختلفون فى ذلك ، لأن الموجود متى وجد فكما يستغنى عن القدرة وسائر ما يتمكن به منه ، فكذلك يستغنى عن الألطاف، ولأن اللطف هو الداعى إلى اختيار الفعل، فمتى وجد استغنى عما يدعو إلى اختياره .

فإن قال : أفتجوّزون أن يكون لطفا فيما لم يوجد فى الحال التى يوجد فيها ؟

قيل له : لا، لأن الفعل إذا كان < >(1) وقته ولم يوجد ، فوجوده محال ، ولا يصح أن يكون اللطف لطفا فى إيجاد ما يستحيل وجوده .

فإن قال : أليس اللطف يجرى مجرى الداعى إلى الفعل ، ولا يمتنع عندكم أن تدعو الدواعى إلى الفعل فى حاله ؛ وهلا جوزتم مثله فى اللطف ؟

قيل له : إنا وإن لم ننكر إثبات الداعى فى حال الفعل، فإنا ننكر أن يكون الفعل واقعا لأجله فى حاله ، بل لابد من تقدمه . وإن جاز أن يدوم ؛ فكذلك نقول فى اللطف، والعلة فى الجميع واحدة ، وهى : أن ماله يختار الفعل إنما يحتاج إليه ولما اختاره لكى يختاره . فأما إذا اختار ذلك ودخل فى الوقوع فقد استغنى عنه لا محالة .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن لا يحسن منه تعالى أنه يخترم المصلّى عقيب فراغه من صلاته، لأنها لابد أن تكون لطفا فى غيرها وأن تتقدم .

---

(1) السطر كله مطموس .

قيل له : كذلك نقول ، ولابدّ من أن يبـق مكلفا وقتا يمكن أن يطيع فيه ويعصي . وذلك ممـا لا يحصر قدره . ولهذه الجملة قلنا : إنه تعالى إذا كلف النظر والمعرفة ؛ فلا بدّ من أن يبـق[1] المكلف وقتا زائدا على القـدر الذي يمكنه استيفاء ما كلفه فيه ؛ لكي يمكن بعد ذلك من الأخذ والترك .

فإن قال : فأنتم تشاهدون كثيرا ممن يطيع بالشرائع ، ويزول عنه التكليف عقيبها .

قيـل له : لا يمكن ادّعاء ضبط ذلك على وجه يخـالف ما قلناه . فلو شاهدنا ذلك لم يمكن القطع على أن المكلف الفاعل فعل تلك الطاعة على شروطها ، بل كنا نجوّز أن يكون مؤديا لها على خلاف الوجه الذي يكون فيه لطفا ، وهذا بين .

(١) أي لابد أن يبقيه الله حيا وقتا ما بعد الصلاة .

فصـــل

فى القدر الذى يجب أن يتقدّم اللطف، وما لا يجب، وما يجوز وما لا يجوز، وما يتصل بذلك

لا يختلف شيوخنا، رحمهم الله، فى أنه لا بدّ من تقدّمه وقتا واحدا، وهذا لا بدّ فيه من شرائط — :

منها : أن يكون آخر جزء من اللطف يتقدّم أوّل جزء ممّا هو لطف فيه وقتا واحدا . فأما إذا كان الكلام على جملتهما فذلك لا يستقيم .

ومنها : أن يكون المعلوم من حال المكلف أنه لا يحتاج فى معرفة اللطف على الوجه الذى عليه يكون لطفا إلى زمان ؛ فأما إن احتاج إلى ذلك ، فلا بدّ من أن يتقدّم القدر الذى يمكنه أن يعرف حاله فيه وإن زاد على وقت واحد .

ومنها : أن يزيد بذلك الوقت الواحد ما يحل محله من الأوقات اليسيرة التى تجرى عند المكلف مجرى الوقت الواحد ، لأنه لا معتبر فى ذلك بما لا يضبطه المكلف ، وهذا القدر لا يجوز أن يكون بين الشيخين رحمهما الله فيه خلاف ؛ وإنما اختلفا فى تقدّمه أكثر من ذلك ؛ فعند أبى على رحمه الله لا يجوز فيه ذلك ، وعند أبى هاشم يجوز ما لم يبلغ تقدّمه القــدر الذى هو عنده معتدّ به ، أو يصير فى حكم المسهو عنه ، واستدل على ذلك بوجوه منها :

أنه قال : إن اللطف فى الدين يجب أن يكون محمولا على اللطف المعقـول فى الشاهد . وقد علمنا أن الوالد قد يلطف لولده بالرفق الذى يختار عنده التعلم ، وقد يقدّم ذلك على وقت التعلم بأوقات ، وقد يقدّمه بوقت واحد ، ولا تستنكر

العقول ذلك فيه ، بل ربما أدّى الاجتهاد إلى أن المتقدّم منه بأن يكون لطفا أقرب ، كما قد نعلم أن القليل بأن يكون لطفا أقرب .

فإن قال : إن العباد يخالف حالهم حال القديم تعالى ؛ لأن أحدهم قد يخشى الفوت إذا أخر اللطف ، ولأنه يفعل / اللطف على جهتين : اللطف < >[1] وليس ذلك حاله تعالى .

قيل له : لو كان المتقدّم بأوقات لا يكون لطفا ، لكان خشية الفوت لا تغير حاله ، ولا الظنّ يغير حكمه ؛ لأنه لا يجوز استعمال الظنّ على وجه يعلم خلافه . فلما صح ما ذكرنا ، علم أن من حق اللطف أن يجوز تقدّمه بأوقات .

فإن قال : إن العبد إذا ظنّ فيما يفعل أنه أقرب إلى العلم فعل بحسب ظنه ، ولا يقطع فيما يفعله بأنه لطف ألبتة ، وليس كذلك تعالى .

قيل له : إنه لو كان مع العلم بأنه لطف لا يحسن تقدمه بأوقات ، لكان مع علة الظنّ لا يحسن ذلك فيه ، لأن الظنّ يقوم مقام العلم عند تعذره فى الأمور المتعلقة بالمنافع والمضار . يبين ذلك أن اللطف متى تقدّم قدرا عظيما لا يعتدّ به فى الطاعة ، [و] لما لم يجز ذلك فيه مع العالِم لم يجز فى الشاهد مع علة الظنّ .

فإن قال : إنه تعالى قادر فى اللطف أن يوقعه قبل الطاعة بوقت واحد ، كما يقدر أن يوقعه قبلها بأوقات ، ولا غرض فى فعله إلا كونه لطفا . وليس يخشى تعالى الفوت ؛ فيجب أن لا يحسن منه أن يقدّمه إلا بوقت واحد — وهذا كما قلتم فى الأمر بالعمل : إنه تعالى لا يقدّم أكثر من الوقت الواحد إلا لغرض آخر ، فأما إذا لم يحصل هناك غرض لم يحسن تقدّمه ، وكما قلتم : إنه تعالى لا يجوز

---

(١) مطموس فى الأصل .

أن يقدم خلق الجماد قبل الحيوان لأنه قادر على خلقه معا إلى غير ذلك ، و يفارق العبد فى هذا الوجه .

قيل له : يجب على ما ذكرته لو تقدم بأكثر من وقت أنه يكون حاله فى أنه لطف فى الفعل كحاله إذا تقدمت بوقت ، وإنما يمنع منه ، لا لأن كونه لطفا فى الحالتين يختلف ، لكن لما ذكرته . فليس هذا مذهب من يقول : إن من حق اللطف أنه لا يكون لطفا إلا إذا تقدم وقتا واحدا .

و بعد ، فيجب أن يجوز تقدمه بأوقات إذا حصل فيه غرض آخر بأن يكون نفعا لبعض العباد فى الدنيا ، وأن لا يجوز ذلك إلا إذا كانت الحال واحدة ، وهذا هو الذى ينكره من يخالف فى هذا الباب .

و بعد ، فيجب أن يجوز أن يكون المتقدم بأوقات ، يختص بأن يكون لطفا دون المتقدم بوقت واحد ، فتحصل له مزية توجب تقدمه ، لأن ذلك غير ممتنع فى الألطاف .

فإن قال : إن ذلك يمتنع فى الحقيقة ؛ لأن حال ما قارنه إذا كان كحال ما تقدمه بأوقات كثيرة فى الوجه الذى عليه يكون لطفا ، لم يجز أن يحصل للتقدم مزية .

قيل له : إنا نجد[1] فى هذا الباب مزية لا ننكرها ، وذلك أنه يجوز فى المتقدم أن لا يكون مفسدة لمكلف ، وفيما تقدم بوقت واحد أن يكون مفسدة ، فلا يحسن فعل المتأخر ويحسن فعل المتقدم . وما هذا حاله فتقدمه واجب لحصول وجه من وجوه القبح فى المتأخر . وهذا يبين أنه لا يمكنه دفع ما ذكرناه .

و بعد ، فقد يجوز أن يحصل للتقدم مزية بأن يتكرر من المكلف السرور به حالا بعد حال ، أو المشاهدة له حالا بعد حال ، أو توطين النفس لأجله على

---

(١) فى الأصل : « نوجد » .

الفعل حالا بعد حال ، ولا يحصل ذلك لما تقدم بوقت واحد، فيجب أن يجوز ما ذكرناه فيه .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يقدم التمكين أوقاتا كما يقدمه وقتا واحدا ، فيجب أن يجوّز فى اللطف مثله ، وإن كان اللطف يفارق التمكين فى أن المتقادم العهد يفارق حاله حال المتقارب العهد . وليس كذلك التمكين من حيث يجب فى اللطف أن يكون عالما به وبأحواله ، ويكون حكم الحاضر له .

فإن قال : فما الجواب عن اللطف إذا لم يحصل لتقدمه بأوقات < مزية > أتقولون إن ذلك يحسن ويكون تعالى مخيرا بين أن يفعل المتقدم بأوقات والمتقدم بوقت واحد ، أو لا يحسن إلا المتقدم بوقت واحد ؟

قيل له : متى كان الحال هذه لم يحسن منه تعالى إلا المتقدم بوقت واحد، لأن كل حادث من فعله تعالى يحصل به الغرض إذا أحدثه فى حال ، ومتى أحدثه فى حال أخرى تأخر الغرض [و] لم يحسن منه تعالى أن يحدثه . ولذلك نقول فى كل ما حل هذا المحل : إنه لا بد من معنى زائد فيه ، إذا تقدم كالتكليف والأدلة وبعثة الأنبياء إلى ما شاكله .

وقد استدل رحمه الله أيضا على ذلك بأن المعلوم من حال كثير ممن يلحقهم[1] المرض أنه يتقدم ذلك فيه على ما يقع منه من الطاعات ؛ لأنه قد ينام بعد تقضى المرض فيزول عنه التكليف ، ولا يخرج المرض من أن يكون لطفا فيما يقع بعد ذلك . وقوى هذه الطريقة بقول الله تعالى : « أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ[2] يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ[3] » . فنبه بذلك على أن

---

(١) فى الأصل : « يلحقه » . (٢) فى الأصل : « أنه » .

(٣) سورة التوبة : آية ١٢٦

تلك الأمراض والمصائب ألطاف فى جميع ما يكون منهم فى العالم كله ، وهـذه الطريقة مبنية على أن المرض الواقع بزيد لا بد من كونه لطفا له ، وإلا فلقائل أن يقول : إنما جاز ما ذكرتم لأنه يكون لطفا لغيره ، ولا يحصل متقدما للفعل الواقع من ذلك الغير إلا بوقت واحد ، فلا يمكن بيان خلاف ما يدعيه .

وقد استدل رحمه الله على ذلك أيضا بأن الصلاة قد ثبت أنها لطف عن الفحشاء والمنكر ، وصح أن جميعها بهـذه الصفة دون آخر جزء منها ، والمعلوم أنها[1] تتقدم الحال التى تنهى فيها عن الفحشاء والمنكر . وقـد صح أيضا أن فى الفحشاء والمنكر ما لا يكون كذلك إلا بأن يكون جملة من الفعل كالأحوال وكثير من الأفعال والصـلاة . فهى لطف فى آخر ذلك ، كما أنها لطف < فى أوله > وإن تقـدمت بأوقات .

فإن قال : إنما يمنع مما ذكرته فى اللطف إذا كان من فعله تعالى لا إذا كان من فعل العباد .

قيل له : قد بينا أن الحال واحدة فى هذا الباب ، لأن الوجه الذى عليـه يكون الفعـل لطفا لا يختلف باختلاف الفاعلين ؛ لأنه يرجـع إلى حاله وتعلقه بما هو لطف فيه ، لا إلى حال الفاعل .

فإن قال : متى قلتم فى اللطف إنه يتقدم بأوقات ، فيجب بعـد وجوده أن لا يحسن من العبد الرغبة إلى الله تعـالى فى الألطاف ، وأن لا يحصل[2] محتاجا إليـه تعالى فى المعونة ، وذلك بخلاف السمع .

قيل له : إن العبد لا يحصل غير محتاج إلى الله فى شىء من أوقاته على ما بيناه فى باب الاستطاعة ، ولا يجب أن لا تحسن الرغبـة على ما قلناه[3] فى اللطف ؛ لأن

---

(١) فى الأصل : « بأنه » .   (٢) أى العبد .

(٣) فى الكلام تقديم وتأخير ، وتقديره : ألا تحسن الرغبة فى اللطف على ما قلناه .

الرغبة واجبة لما فيها من الانقطاع إليه تعالى، ولما فى نفس الرغبة من اللطف والفائدة . وإنما يرغب العبد إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق بشرط أن يكون ذلك فى المعلوم . فكما لا يجب انقطاع الرغبة فيمن لا لطف له ، فكذلك فيمن تقدم وجود لطفه .

فإن قال : لو جاز تقدمه بأوقات لم يكن بعضها أولى من بعض فكان يجوز أن يتقدم الكثير فيها ؛ وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلته . قيل له : إن الذى أوردته إنما كان يجب لو لم يكن بين جميع ما ذكرته فصل .

فأما إذا قام الدليل عليه بطريقة تقتضى الفرق بين ما يجوز أن يتقدم وبين ما لا يجوز ذلك فيه ، لم يلزم ما سألت عنه .

فإن قال : فما تلك الطريقة ؟

قيل له : متى كان المتقدم فى حكم الحاصل قبله بوقت واحد فى العلم به وبأحواله على الوجه الذى يكون لطفا ، فيجب جواز ذلك فيه . ومتى خرج عن هذا القدر ، فتقدمه لا يجوز أن يكون وجوده كعدمه ؛ فلا يحصل به الغرض المقصود .

فإن قال : فيجب على ما قلتم إنه يجوز تقدمه قبل حال التكليف أيضا ، لمثل ما ذكرتموه من العلة .

قيل له : إذا كان المعلوم من حال المراهق الذى قد قارب حاله حال التكليف أنه متى شاهد ذلك ثم كلف من بعد بأوقات يسيرة أن ذلك فى باب الدعاء إلى الفعل بمنزلة ما يوجد بعد التكليف ، فلا مانع يمنع من ذلك .

فأما إذا كان هذا المتقدم هو الذى يجوز أن يعرى من وجوه القبح دون ما تقدم بوقت واحد ، فتقديمه واجب على ما قدمناه .

فإن قال : فيجب جواز تقدمه هذه الأوقات ، وإن كان المكلف غير عاقل ، أو كان < بقدر ما > لا يصح أن يعرفه ، كما ذكرتموه فى التمكين والقدرة والتكليف والأمر .

قيل له : متى كان الغرض بفعله كونه لطفا لهذا المكلف لم يحسن ما ذكرته ، لأن هذا الغرض لا يتم إلا مع علمه به ومشاهدته له ، فأما إن كان فيه غرض آخر ومنفعة لغيره من الأحياء ، وكان المعلوم أنه يدوم على الحد الذى يصح فى العلم به والمشاهدة له أن يكون لطفا لهذا المكلف ، فذلك غير ممتنع .

فإن قال : لو كان المتقدم بأوقات يصح أن يكون لطفا لم يكن لتكليف الله تعالى الصلوات حالا بعد حال معنى ؛ لأن صلاة الظهر المفعولة بالأمس كان يجب أن تسد مسد ما يفعل اليوم فيما يكون لطفا بعدها ، وحصول البعيد بذلك يبطل ما قلتم .

قيل له : إنما كان يجب ما ذكرته لو صح أن صلاة الظهر بالأمس هى لطف فيما يقع بعد صلاة الظهر فى هذا اليوم من أخذ وترك ، فأما إذا جاز أن تكون لطفا فيما يقع بينها وبين هذه الأوقات ، فالذى أوردته ساقط .

وبعد : فغير ممتنع فى هذه الصلاة أن لا تكون بانفرادها لطفا إلا إذا تقدمتها تلك ، فتكونان لمجموعهما لطفا فيما يقع بعد ذلك ، وهذا أيضا يسقط ما قلته .

فإن قال : فما قولكم فيما لو كان اللطفان[1] فى فعل واحد يقع بعد المتأخر منهما ؟

قيل له : إن كانا[2] كذلك على وجه البدل لا على وجه الجمع ، فالبعيد منهما جميعا لا يحسن ، وإنما يتعبد تعالى بأحدهما ، إما المتقدم ، وإما المتأخر[3] .

---

(١) فى الأصل : « اللطفين » . (٢) فى الأصل : « كانتا » .

(٣) فى الأصل : « باحداهما ، إما المتقدمة وإما المتأخرة » .

فإن قال : إن اللطف المقارن للطاعة يشاهده المكلف ، فتكون مشاهدته وعلمه بحاله جميعا يدعوانه إلى الفعل ، والمتقدم بأوقات لا يجوز أن يدعو[1] منه إلى الفعل قبل وجوده إلا العلم دون المشاهدة ؛ وقد علمتم أن للمشاهدة تأثيرا[2] فى هذا الباب ، لأن العلم يقوى بها ؛ فلا بد من أن يكون تأثير العلم الواقع عندها أزيد ؛ فيجب لذلك أن لا يحسن تقديم اللطف .

قيل له : إن الذى ذكرته غير معلوم ؛ بل لا يمتنع أن يكون المعتبر فى ذلك هو بالعلم فقط إذا وقع عن المشاهدة ، كان[3] المشاهد حاضرا أو متقدما .

وإذا جاز فى معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله أن يكون للمكتسب منها مزية على الضرورى على ما قدمناه فى باب المعارف ، فما الذى يمنع فى المعرفة بعد حال المشاهدة أن يكون حالها كحالها إذا كانت فى حال المشاهدة ؟

---

(١) فى الأصل : « يدعوا » .

(٢) فى الأصل : « تأثير » .

(٣) أى سواء أكان الخ .

فصــل

فى هل يصح فيما لا يدرَك أن يساوى المدرَك
فى كونه لطفا أم لا ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الذى نص عليه أبو هاشم ، رحمـه الله ، أن ما لا يدخل تحت الحسن لا يكون لطفـا . قاله فى المعـرفة حيث سأل نفسه : أيجـوز أن تقبح[1] إذا كانت مفسدة ؟ فأجاب بأنهـا إذا لم تحسن لم يصح كونهـا لطفا فى القبيح . وقال بعـد ذلك : ولو صح كونها مفسدة لكانت تقبح لا محالة . وذكر مثـل ذلك فى الإرادة وغيرها . وقال فى موضع : إنمـا تكون لطفا إذا كان من المشاهدات أو ما حل محلها ؛ فلا يمتنع أن يدخل فى ذلك ما هـذا شأن أحكامه من نفسه نحو كونه معتقدا أو مريدا وما عند المشاهدة يتبينه[2] ، وإن لم يكن الوجه الذى عليـه علمه يتناوله الإدراك .

وقد قال رحمـه الله فى الغنى[3] : لو تقدم خلقه تعـالى له لخلق الجواهر ، كان لا يجوز أن يكون لطفا ، لأنه إنمـا كان يعتبر المكلف بالخبر عنـه والعلم به دون وجوده ، وربما صرح فى كلامه ما يدل على أن غير المشاهدات تكون لطفا ، والأقرب فيما قدمناه أن نقوله فى أفعاله تعـالى دون أفعال العباد ؛ لأنه قد نص فى المعارف أنها إنما تجب ، وكذلك النظر ، لكونها ألطافا ، وعلى هذا الوجه نعتمد فى وجوب النظر والمعارف على ما بيناه .

---

(١) أى المعرفة . (٢) غير منقوطة فى الأصل .

(٣) فى الأصل : الغنا .

واعلم أن اللطف فى كونه لطفا فى الأفعال يجرى مجرى الدواعى ، لأنه يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره . وقد بينا فى باب التعديل والتجوير أن المعتبر فى الدواعى ما عليه القادر من المعرفة والظن والاعتقاد ، ولا يعتبر بالأشياء التى هى المعلومات ، لأنه إذا كان مشتهيا وظن أنه لا يشتهى لم يدعه ذلك إلى الفعل ، وإذا علم ذلك دعاه إلى الفعل . ولو ظنه — والمظنون على خلافه — لكان قد يدعوه إلى الفعل . فإذا صح ذلك فما الذى يمنع فيما لا يدرك إذا علمه المكلف على الوجه الذى يدعو إلى الفعل أن يكون لطفا ، كما يصح مثله مما يدرك ؟ وإن كان عنده — رحمه الله — المتقدم من اللطف يدعوه إلى الفعل وإن تقضى وعدم فى حال ما يختار الفعل ويؤثره ، فهلا جاز فيما لا يدرك أصلا أن يحل هذا المحل ؟

فإن قال : فيجب على هذا القول أن تجوزوا فى الاعتقاد والإرادة هذه / < >[1] ، وقد بينا فى غير موضع أن المعرفة لو حصل فيها استفساد قبحت ، وأن هذا هو الصحيح .

فإن قيل : فيجب فيما لا يعلم إلا بدليل أن تجوزوا كونه لطفا ؛ ومتى جوزتم ذلك فلا فرق بين أن يوجد ويعرف المستدل حاله ، وبين أن يعلم بالدليل ما هو عليه ، وهذا يوجب فى كثير من الألطاف أن وجودها كعدمها[2] .

قيل له : ينبغى أن يعتبر الوجه الذى له يكون لطفا ، وإن كان لا يصح من المكلف أن يعرفه إلا بالمشاهدة ؛ فالواجب أن يوجد ويشاهد . وإن كان لا يتم

---

(١) مطموس فى الأصل .

(٢) فى الأصل : « وجوده كعدمه » ولا بأس به .

الا بحدوثه ووجوده ، فالواجب دخوله تحت الوجود . وإن كان المراعَى معرفة ما هو عليه فى ذاته ، فالمعتبر بالعلم وهو اللطف دونه . وعلى هذا الوجه يجب أن يعتبر فيما هو لطف من فعله تعالى أن يكون مشاهدا ، أو بتنبيه المكلف من نفسه أو من غيره باضطرار ، فأما إذا كان على خلاف هـذا الوجه وكان ما له يكون لطفا بعـلم حدث أو لم يحدث ، فيجب أن يكون المعتبر بالعلم به دونه . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصـــل

فى ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه

اعلم أن اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضى فى المكلف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص ، من غير أن يكون الأول تمكينا من الثانى أو وجها لحسنه أو الوجه[1] الذى يوجد عليه . وقد علمنا أن الواجب فيه أيضا أن يكون كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرة . فإذا ثبتت هذه الجملة فالواجب جوازه على كل حى تجوز عليه المنافع والمضار وتختلف دواعيه . فأما القديم سبحانه فذلك[2] يستحيل فيه ؛ لأن ما يختاره من الأفعال يختاره لما هو عليه لا لحدوث حركة ، وكذلك فيما لا يختاره من القبائح إنما لا يختاره لما هو عليه لا لحدوث حادث . فقد صارت الحوادث غير مؤثرة فيما يفعله تعالى أو لا يفعله ، فيجب أن لا يجوز عليه اللطف تعالى عن ذلك .

فإن قال : أفليس المعلوم من حاله أنه يختار الفعل إذا كان فيه منفعة لحى ، ولولا ذلك كان لا يختاره ، فيجب أن يكون خلقه لذلك الحى لطفا فيما ذكرناه ؟

قيل له : إن خلق الحى معه يحسن[3] ما يختاره ؛ لا أنه يختار لأجله . وما هذا حاله لا يكون لطفا ؛ فلذلك لا تفترق الحال بين أن يفعله فى حال خلق الحى أو بعده فى الوجه الذى بيناه .

فإن قال : أفليس إنما يختار التمكين ليقدم التكليف ، ولولاه كان لا يختاره ؟ وكذلك الألطاف ؟ فهلا دل ذلك على جواز اللطف عليه ؟

---

(1) فى الأصل : الوجه . (2) فى الأصل : « فلذلك » .
(3) الأصل « يحسن معه » .

قيل له : إن التكليف متى تقــدم كان وجها لوجوبه[1]، ولعلمه بوجوبه[2] يختار ذلك لا لأجل ذلك الحادث .

فإن قال : أفليس لا يختار الإثابة والمعاقبة إلا متى حدث من المكلف الطاعة والمعصية ؟

قيل له : نعم ، لكنه تعــالى يفعل الثــواب لوجوبه ، وإن كان لا يجب إلا بعد تقدم ما ذكرته ، والعقاب يفعله لأنه يستحق وإن كان لا يستحق إلا بعد المعصية . فلا يحصل لشيء من الحوادث تأثير فى اختياره للفعل على وجه لولاه كان لا يختاره وإن كان فيــه ما يؤثر فى حكم الفعل الذى يختاره ، فينتقل من قبح إلى حسن ، أو من حسن إلى وجوب إلى ما شا كل ذلك .

فإن قال : فيجب أن لا تصح عليــه الدواعى جملة ، كما قلتم إنه لا يصح عليه اللطف .

قيل له : إن أردت بالدواعى ما يدعو إلى المنافع والمضار ، فذلك لا يجــوز عليه تعالى . وإن أردت بها ماله يفعل الفاعل منا الفعل ممــا هو عليه من المعرفة ، فذلك غير ممتنع فيــه تعالى . لأن أحدنا قــد يدعوه < >[3] إلى معرفته بأن الفعــل إحسان ومنفعة . وكذلك حاله جل وعز . وقــد يفعل أحدنا الواجب لوجوبه فى عقله ، وقــد لا يفعل القبيح لقبحه إذا كان عالمــا بذلك من حاله وبأنه غنى عنه ، فكذلك هو تعالى . فالمعتبر هو بالمعانى لا بالعبارات ؛ لأن قولنا فيما ذكرناه إنه دواع كالمجاز وإن غلب التعارف فيــه ؛ لأن الأصل فيه أن يدعو أحدنا غيره إلى الفعــل بالقول الذى هــو الدعاء ، وتجوّز ذلك فيما ذكرناه ، وغلب عرف الاستعمال فيه .

---

(١) فى الأصل : « لوجوبها » .   (٢) فى الأصل : « بوجوبها » .

(٣) مطموس فى الأصل .

فصـــل

فى ذكر ما عدّ لطفا وليس هو منه ، وما يعدّ خارجا عنه وهو منه ، وما يتصل بذلك

اعلم أنا قد بينا من قبل أن تكليف من يُعلَم من حاله أنه يكفر لا يجوز أن يحسن من حيث كان لطفا ، حتى يقبح لو لم يكن لطفا لقوم يؤمنون عنده . وبينا أن ذلك لا يحسن ، لأنه إنعام عليه وتعريض له لنفع عظيم لا يجوز أن يناله إلا بهذا الطريق مع انتفاء وجوه القبح عنه . وبينا أنه لا يمكن أن يقال إنه الغرض فيه لولا كونه لطفا ، وأنه لا يصح أن يجعل ذلك طريقا إلى أن وجه حسنه أنه لطف ، فلا طائل فى إعادته . فأما تكليف الكافر الذى يعلم من حاله أنه إن أديم التكليف عليه آمن ؛ فقد بينا أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، يقول : إن إدامة تكليفه واجب ، وربما مر فى كلامه ما يدل على أن ذلك لطف فى تخليصه من العقاب الذى استحقه على ما سلف من كفره . وربما مر فى كلامه ما يدل على أن ذلك يجب ، لأنه تعالى لو لم يفعله لكان التكليف الأول قبيحا من حيث التصرف فى تكليفه على الوقت الذى يعلم أنه يكفر دون الوقت الذى يعلم أنه يؤمن . وقد بينا من قبل أن ذلك لا يعد فى الألطاف ؛ لأن الأصل الذى بينا عليه القول فى الألطاف : أنه الأمر الذى يختار عنده من الطاعة ما <   >[1] بل يختار خلافه . والتكليف الزائد متأخر عن التكليف المزيد عليه ؛ فلا يصح كونه لطفا فيه ، ولا يصح أن يكون لطفا فى نفسه لأنه تمكين منه ، ولا يجوز فى التمكين

---

(١) مطموس .

أن يكون لطفا ، لأنه به يصح أن يصلح ويفسد ، واللطف هو الذى صحة كلا[1] الأمرين تتقدمه ، ثم يختار عنده الصلاح دون الفساد .

وقد حكينا عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه يقول : إن كان تعالى قد كلفه أولا ذلك فلا بد من أن يديم التكليف عليه ، وإن كان إنما كلفه القدر الذى يكفر عنده ، فما عداه هو تكليف زائد يجرى مجرى أصول التكليف فى أنه لا يصح أن يكون واجبا من حيث لم يتقدمه ما يجب لأجله ؛ لأن كل الواجبات على القديم تعالى إنما تجب على هذا الوجه بأن يتقدمه ما يلتزم به تعالى ذلك الأمر فيصير واجبا لأجله ، وذلك بمنزلة التمكين إذا سبق التكليف والألطاف وماشا كلها .

وقد بينا أن الذى يختاره[2] فى هذا الباب ، أنه متى كان الغرض فى تكليف زيد تعريضه لقدر من الثواب مخصوص ، وصح أن يصل إليه تكليف ما يؤمن عنده ، لم يجز أن يكلفه ما يكفر عنده ؛ لأنه يصير هذا التكليف فى حكم العبث ، ويصير بمنزلة أحدنا إذا علم أو ظن أنه متى قدم طعاما إلى جائع يتناوله ، ومتى قدم طعاما آخر إليه لا يتناوله ، والغرض واحد ؛ فغير حسن أن يقدم إليه ما يتناوله .

وبينا أنه لا فرق بين أن يكون الوقت واحدا ، ويصح أن يكلف فعلين على هذا الحد ، وبين أن تفترق الأوقات .

وبينا أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، فرق بين هذين الأمرين ، وأنه لا فرق بينهما على التعليل الذى ذكرناه .

وبينا أنه إذا كان الغرض قدرا من الثواب عظيما ، فغير ممتنع أن يكلفه تعالى الأمرين ، وأن الوصول إلى الغرض بأحدهما به لا يصح ، وبسطنا القول فيه[3] .

---

(١) فى الأصل : « كلى » .   (٢) أى أبو هاشم .

(٣) السطر كله غير واضح .

فأما تكليف المؤمن فى وقت[1] الزيادة التى يكفر عندها ، فقد بينا أن الشيخين لا يختلفان فى جواز ذلك ، وأن فى الناس من يقول : إن هذه الزيادة إنما تحسن إذا كانت لطفا كما نقوله فى تكليف من يعلم أنه يكفر، والكلام قد تقدم فى ذلك. وفيهم من يقول : إنه لا يحسن أن يكلف هذه الزيادة لأنها مفسدة فى حرمان الثواب الذى حصله بالإيمان السابق . وهذا بعيد، لما قدمناه من أنه لا يجوز فى المستقبل أن يكون مفسدة فى الماضى . ولا يجوز كونه مفسدة فيما يقع عنده لأنه تمكين منه، وذلك يبطل قول من عده فى هذا الباب .

وقد بينا أن بعثة الأنبياء وإن كانت[2] لطفا فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه فقط ، فليس لأحد أن يعدها[3] فى هذا الباب على هذا الشانى وإن جاز أن تعد فيه على الوجه الأول . فأما بعثة النبى إلى من المعلوم أنه يكفر به ويكذبه ويحاربه ، فقد اختلفت الألفاظ فى كتب شيوخنا فيه . والذى يجب أن يحصل أنه إذا كان المعلوم من حاله أنه لو صدقه وقام بما أداه إليه من الشريعة ، أو ببعضه ، كان ذلك صلاحا له ولطفا ، فبعثة الله تحسن . وإن لم يكن هذا هو المعلوم من حاله لم تحسن البعثة ، لأن فى الوجه الأول تكون البعثة لطفا ومصلحة . وما يأتيه من تكذيبه وإن وقع عند البعثة فلأنها تمكين منه، فلا يعد فى باب المفسدة . وأما الوجه الثانى فبعثته إليه تكون عبثا . فإن علم من حال المبعوث إليه أنه يكذبه ويحاربه على وجه لو لم يبعث إليه كان يمكن من ذلك ومن خلافه فإنه لا يحسن / دخوله فى أنه مفسدة < > بعثة نبى < >[4] من

(١) فى الأصل : «الوقت» .
(٢) فى الأصل : «كان» .
(٣) فى الأصل : «يعده» .
(٤) مطموس .

يصلح لذلك لايمتنع أن يختص بكونه لطفا وإن جاز أن يكون الحال فيه كالحال في غيره لو بعث .

وأما دعاء إبليس إلى الضلال ، فقد منع شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، من كونه لطفا في القبيح، وجوزه أبو هاشم، رحمه الله، لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جاريا مجرى التمكين ، من حيث يحصل المكلف عند هذا الدعاء في باب الامتناع من القبيح على وجه يشق عليه بأزيد مما كان سبق من قبل، فصيّر للدعاء تأثيرا في هذا الباب ، وأجراه مجرى زيادة الشهوة التي تقتضي زيادة المشقة[1] في الامتناع عن المشتهى . ووجدان ما له تأثير في المشقة يجب أن يكون بمنزلة التمكين ، لأنه من شرائط التكليف، كما أن ماله تأثير في المعرفة بما كلف يجري مجرى التمكين .

وأما أبو علي، رحمه الله، فإنه عده لطفا خالصا وأخرجه عن أن يكون له خطر في التمكين، وقال : لو علم تعالى أن المدعو يقبل عند دعائه على وجه لولاه كان لا يقبل ولا يفسد، لمنعه من ذلك ، لأنه تعالى كما لا يجوز أن يكلف ويستفسد، فكذلك لا يجوز أن يكلف ويمكن الغير من الاستفساد، بل يجب أن يمنع من ذلك أشد منع .

والذي يجب أن يحصل في ذلك أنه إن خلص للامتناع من القبيح الذي دعا إليه إبليس وجه يستحق عليه من الثواب أكثر مما يستحق عليه إذا وقع على وجه آخر، وتميز الوجهان ، وعلم أن دعاء إبليس لو امتنع من القبيح لامتنع على الوجه الذي للثواب فيه مزية ، فذلك غير ممتنع، لأنه تكليف سوى الأحسن ، فيصير بمنزلة من لا لطف له على وجه من الوجوه، وما يقع عنده يحل محل التمكين

---

(١) غير واضحة.

الذى لا بدّ منه ، حتى لو عدم لما صح من المكلف أن يؤدى ما كُلف . فأما إذا كان الحال بخلاف ذلك ، ولم يكن / إلا الأمر الواقع < بعد ما أشرنا إليه من الأحوال > من غير أن يتميز فى الامتناع ما ذكرناه من الوجهين ، فالصحيح ما قاله أبو على ، رحمه الله ، فيها .

وأما زيادة الشهوة فقد اختلفا فيها[1] على هذا النحو ، والأمر فيها بين : وذلك لأن الامتناع من المشتهى إذا قربت الشهوة يكون واقعا على خلاف الوجه الذى يقع عليه إذا كانت الشهوة خفيفة . ولذلك صار الأمر فى التكليف موقوفا عليها ، فمتى زالت الشهوة أصلا زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامها . ولذلك تكون المحبة على الشيخ — إذا خفت شهوته — أخف[2] منها على الشاب القوى الشهوة فى الامتناع من المشتهى ، وفى التوبة . فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يكون ترك المشتهى يختلف الوجه الذى عليه بمقارنة ما ذكرناه من الأمرين المختلفين ، فيحسن منه أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر . فإن كان المعلوم أنه يقضى عنده وتكون زيادة الشهوة كالتمكين[3] . فأما إذا لم يحصل هذا الوجه فإنه يقبح لا محالة لأنه يدخل فى باب المفسدة .

فأما إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه مع ارتفاع اللطف يكفر ومع وجوده يؤمن ، لكن الثواب الذى يستحقه أقل مما كان يستحقه لو آمن مع عدم اللطف ، فسنقول فيه ، من بعد ، ما يقنع .

فأما تكليف زيد ما يكفر عنده عمرو فإنه لا خلاف أنه يقبح — إذا كان تكليف عمرو قد تقدم — من حيث يكون مفسدة فيه لأن عنده يكفر ، ولولاه

---

(١) فى الأصل فيه .　　(٢) أى أهون وأيسر عليه فى الامتناع عن المشتهى .

(٣) الجملة ناقصة ولا تؤدى معنى .

كان يؤمن . ولا فرق بين أن يكفر عنده عمرو ولا يؤمن عند تكليفه أحد، وبين أن يؤمن عند تكليفه جماعة . وكذلك لا فرق بين أن يؤمن هو عنده ويكفر عنده عمرو ، وبين أن يكفر أيضا . ولا فرق بين أن يقع عنده من الكفر أقل مما يقع عنده من إيمانه أو إيمان غيره ، وبين أن يكون أكثر ؛ لأن الوجه الذى لأجله يقبح ذلك كونه مفسدة فى بعض القبائح ، فلا معتبر بالقلة والكثرة فى هذا الباب ، ولا فى اختلاف الأحوال التى قدمناها .

فإن قال : أفتقولون إن هذا التكليف يقبح ، وإذا كان المعلوم أن فعلا قبيحا يقع عنده لا من المكلف ؟

قيل له : لا نقول ذلك ، لأن من ليس بمكلف لا يستحق على ما يوافقه من القبيح العقاب ، ولم يتقدم فيه ما يوجب أن اللطف له ؛ فأما إذا كان المعلوم أنه يقع عنده بعض القبائح من بعض المكلفين فالحال على ما قدمناه .

فإن قال : هلا قلتم إنه يعتبر هذا التكليف ؟ فإذا كان من يؤمن عنده أكثر ، والإيمان الذى يقع عنده أكثر مما يقع عنده من الكفر ، فإنه[1] يحسن لأنه أعم فى الصلاح ، ولأنه حينئذ أصلح ؛ ولأنه ليس بأن يقال إنه يقبح — وإن اقتضى حرمان الثواب لمن يؤمن عنده ، من حيث يقع عنده كفر من يكفر — بأولى من أن يقال إنه يحسن وإن كفر من يكفر عنده ، من حيث يحصل لمن يؤمن عنده الثواب العظيم . فإذا تقابل الأمران وجب أن يعتبر الأغلب ؛ فإن كان الأغلب منه الصلاح ، فبأن يفعله الحكيم أولى . ولم < صرتم[2] > إنما قلتم أولى من هذا القول الذى يعتمد عليه أكثر من يقول بالأصلح ؟

(١) فى الأصل : « أنه » . (٢) غير واضحة .

قيل له : إن الذى سلك هذه الطريقة بناها[1] على قوله بوجوب التكليف فى الأصل ووجوب الأصلح، ورأى أن هذا المكلف متى لم يكلف لوقوع الكفر عند تكليفه أنه قد فعل به أو بغيره ما هو أصلح له وأدوم[2] على ما حكيناه . ومتى ثبت أن الأصلح فى الدين[3] ليس بواجب ، وأن أصل التكليف لا يجب ، فلا بدّ من بناء ما قدمناه على الأصول التى ذكرناها ، وهى : أن ما كان مفسدة فيجب أن يقبح ، وما حصل فيه وجه من وجوه القبيح أن يعتبر حال وجود الحسن وكثرة المنافع فيه . فوقوع إيمانه وإيمان غيره عنده لا يخرجه من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص ؛ فيجب أن يكون قبيحا . وقد بينا من قبل أن النفع والضرر إنما يتكافآن و يعتبر الأغلب منهما متى وصلا إلى واحد ، فأما إذا تغايرا فغير جائز هذا الاعتبار فيهما . ولذلك لا يجوز أن نظلم زيدا ظلما يسيرا إذا كان لنا فيه أو لغيرنا النفع العظيم .

وليس لأحد أن يقول : إذا كثر النفع فى تكليفه له ولسائر المكلفين لم يعتبر ما يلحق هذا المكلف المخصوص من الضرر بأن يختار الكفر عنده ، كما ليس لأحد أن يقول بمثله فى ظلم هذا المكلف لو آمن الخلق عنده وما يتصل بهذا الباب .

ويلزم القوم على قولهم بالأصلح : ارتكاب[4] القول بأن اللطف غير واجب ، وأن المفسدة هى الواجب فى كثير من المواضع : وسلبيته[5] < بعد >[6] .

فأما تكليف زيد بعض الأفعال ، إذا كان مفسدة فى فعل آخر قد كلف به ، فإنه يقبح ؛ فالمعتبر فيه ما قدمناه من أن يعلم من حاله أنه لولا التكليف الثانى كان يصلح فى الأول وعنده يختار الفساد فيصح ذلك .

---

(١) فى الأصل : « بناه » . (٢) فى الأصل : « أقدم » .
(٣) فى الأصل الأصلح فى غير باب الدين و « غير باب » مشطوبتان .
(٤) فى الأصل : « من ارتكاب » . (٥) فى الأصل : « فسلبيته » .
(٦) فى الأصل : « من » ، والأول : « بعد » .

ولهذه الجملة قال شيوخنا : إذا علم من حاله أنه لو كلف الصلاة بعد تكليف الصوم[1] عصى فيـه ، ولو لم يكلف لأطاع فى الصوم ، إنه لا يحسن ، وقـد سبق تكليف الصوم ، أن يكلّف بالصلاة . فأما إن كان المعلوم أنه كان يعصى فى الصوم على كل حال أو يطيع فيه على كل حال ، فتكليف الصلاة يحسن سواء عصى فيها أو أطاع ؛ لأنه إذا عصى فيها فلأنه[2] تمكين من المفسدة ، لا أنه استفساد فيها .
ولهذه الجملة قال شيوخنا : لو علم من حاله أنه متى كلف خمسة من الطاعات أطاع فيـا ، وإن كلف خمسـة سواها عصى فى الأولى[3] ، إنه يقبح تكليف الثانيـة .
وإن علم أنه يعصى فى الثانيـة دون الأولى لا يقبح ذلك . فإن علم من حال كل واحدة من الخمستين أنه كان يطيـع فيه بانفراده ، ومتى جمـع بينهما عصى فى الأمرين ؛ لم يحسن منـه تعالى الجمع بين التكليفين ، وحسن منه أن يفرد كل فريق منهما . فأما قول من جوز فى تكليف الشرعيات أن يحسن من حيث كانت عقوبة أو للثواب فقط ، لا من حيث كانت لطفا ، فسنبينه فى باب النبوات .

وكما لا يجوز فى الكل[4] أن يكون عقوبة ، فكذلك لا يجوز فى بعضه ، لأن العلة فى الجميع واحدة ، وهى ما قـدمناه من أنه تعالى إنما يلزم الشاق[5] للنفعة ، فلا بد من أن يكون له وجه وجوب . فلا يجوز أن يجب على زيد عقاب نفسه ، ولا يجوز أيضـا أن يستحق على ذلك ثوابا ، لو صح أن يجب عليه أو يحسن منه . وكل ذلك يوجب أن يتأول ما يتعلقون به نحو قوله تعـالى : « فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِـمْ طَيِّبَاتٍ »[6] إلى ما شاكله . على أن المـراد أن عنده حسـن التكليف اوجه من الوجوه .

---

(١) فى الأصل : « فى الصوم » . (٢) أى التكليف . (٣) فى الأصل : « الأوله » .
(٤) أى كل تكاليف الشرعيات . (٥) أى الأمر أو التكليف الشاق .
(٦) قرآن ٤/١٥٨

فأما ما يقوله الفقهاء فى بعض الكفارات إنهـا عقوبات، وإن كان داخلا فى التكليف، فليس المراد بذلك أنه كلف من حيث كان عقوبة ؛ لكنهم أجروه مجرى ما يستحق عليه من العقوبات فى أنه لا يتعلق إلا بالأفعال التى يصح فيها .

فأما الطبع الذى قد بيّنه الله تعالى فى كتابه — وهو العلامة التى يعلم بهـا حال المطبوع على قلبه فيما يستحقه من ذم ومدح وعقاب وثواب — فقد اختلف فيه .

وربمـا مر فى كلام أبى على رحمه الله أنه عقوبة ، وعند أبى هاشم رحمه الله لا يكون إلا لطفا . فأما[1] أن يكون لطفا للمكلف الذى يعـرفه، أو له وللمطبوع على قلبه جميعا ، والذى يقطع به أنه لطف لمن يطبع على قلبه، فيبين له ذلك بعلامة ؛ لأن عند معرفته بذلك قد تعبد بذمه والبراءة منه، فيكون عند ذلك أقرب إلى ترك مواقعة مثله . وإخبار الله تعالى بذلك فى كتابه، لا يمتنع أن يكون لطفا لنا فى هذا الباب .

فأما الطبع نفسه فبعيد أن يكون لطفا للمطبوع على قلبـه وهو غير عارف به، وأما كونه عقوبة فبعيد لأنه ليس بألم ولا يؤدّى إليه ، ولا يقتضى الغم على الوجه الذى يقتضيه الذم، فلا يمكن أن يعد فى العقوبات ولا فيما يجرى مجراها .

وأما الوعيد فربما مرّ فى كلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه جار مجرى العقوبة، ويجعله فى حكم الذم . والأولى فيه ما ذكرناه فى الطبع لأنه مصلحة ؛ لأن حاله مع العاصى كحاله مع المطيع ، وما هذا حاله لا يجوز أن يختص بأنه عقوبة .

فأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر، فلابد من كونهما صلاحا لمن كلف القيام بهما ، ولا يمتنع مع ذلك أن يكونا[2] صلاحا لمن يضيع المعروف أو يقدم على

---

(١) فى الأصل : « وهو إما » .　　(٢) فى الأصل : « يكون » .

المنكر وإن لم يقطع بذلك . ولذلك لم يوجبهما من جهة العقل ، ومفتاح وجوبهما على السمع .

وأما إقامة الحد على السارق وغيره ، فقد بينا من قبل أنها[1] لطف للقيم[2] به . فأما المحدود، فقد ذكرنا الخلاف فيه بين الشيخين، رحمهما الله . وجملة هذا الباب أن كل تكليف يحل هذا المحل فيجب — للدليل الذى قدمناه — أن يقطع بأنه لطف لمن كلف . فأما لغيره فمن هو له به تعلق ، فيجب أن يكون موقوفا على الدلالة .

فأما الأمراض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو بغير المكلفين من الأطفال وغيرهم، فقد اختلف شيخانا، رحمهما الله، فى ذلك . فعند أبى على، رحمه الله، لا دليل يقطع به على أنه لطف . ويقول بحسن العوض . وعند شيخنا أبى هاشم، رحمه الله، أنه لا يحسن إلا من حيث كان لطفا ولا بد فيه من عوض . وقد حكى عن أبى على ، رحمه الله ، الرجوع إلى هذا القول . والمحكى عن عباد[3] أنه يحسن لا للعوض . ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفا فقط . وقد بينا أنه لكونه لطفا يجب، وله وللعوض يحسن . فصار للطف تأثير فى حسنه ووجوبه ، وللعوض تأثير فى حسنه فقط ؛ لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحا من حيث كان ظلما . ولو زال كونه لطفا لكان قبيحا من حيث يكون عبثا . ولو حصل فيه العوض فقط ، وزالت[4] جهة العبث، لم يدخل فى الوجوب . ولو حصل لطفا وزالت[4] جهة الظلم لدخل فى الوجوب . يبين ذلك أن التكليف

---

(١) فى الأصل : «أنه» . (٢) هكذا فى الأصل ولعلها القائم (أى الحد) به .

(٣) لعله عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى المتوفى سنة ٢٥٠ هـ الذى كان صاحب هشام بن عمرو الفوطى . ذكر ابن المرتضى فى كتاب المنية والأمل ص ٤٤ أن أبا هاشم نقد كتابا لعباد هذا اسمه : الأبواب . اتهم بالزندقة والكفر ، ولكن صاحب كتاب الانتصار يدافع عنه . (٤) فى الأصل : «زال» .

المتقدم قد اقتضى وجوبه من حيث كان لطفا ؛ ولا شيء اقتضى وجوبه من حيث يحصل فيه العوض ، فيجب فى كونه لطفا أن يؤثر فى الوجهين ، وفى ثبوت العوض فيه أن يؤثر فى أحد الوجهين . وسنتقصى القول فى ذلك فى باب ذكر الآلام[1] ، وإبطال قول سائر المخالفين فيه ، فإن ذلك الموضع أخص به .

وأما الألم النازل بمن يستحق العقوبة ، فالحكى عن شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه عقوبة ، وربما قال بجواز أن يكون عقوبة . وعند شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه لطف ، وذلك لأن كونه مستحقا للعقوبة لا يوجب أن الألم النازل به من هذا القبيل دون أن يعلم أن له صفة العقوبة بأن يكون واقعا على وجه الاستحقاق والإهانة وأن يكون مستحقا . فإذا عدمنا الدليل على ذلك ؛ فمن أين [يعرف] أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أنه كما يحصل مستحقا للعقاب وهو مكلف ، كذلك يجوز أن يحتاج إلى لطف فى تكليفه بما ينزل به ؛ كما يحتمل أن يكون من باب العقاب ، فقد يحتمل أن يكون من باب اللطف ؛ فمن أين — والحالة هذه — القطع على أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أن فاعل الألم إذا لم يعرف قصده فكيف يقطع على أنه عقوبة ؟ وليس يجب من حيث جاز تعجيل بعض العقوبات مع التكليف أن يكون هذا الألم منه[2] ، لأنه كما يجوز ذلك ، فقد يجوز أن يفعل به بعض الألم من حيث كان لطفا < [3] > ، وهذه الجملة تبطل القطع على أنه[4] عقوبة .

وأما تجويزه ذلك ، فالذى يدل على فساده أن السمع قد ورد بأن المؤلم[5] يلزمه الصبر على ما ينزل به من الآلام التى هى الأمراض والمصائب ، ويقبح منه الجزع ،

---

(١) هذا آخر ورق الجزء الثانى من المجلد . (٢) أى من هذا البعض . (٣) مطموس .

(٤) فى الأصل : «أنها» . (٥) اسم مفعول : أى الذى وقع عليه الألم .

ويلزمه الرضا بذلك والشكر فيه . ولا يجوز أن يكون ذلك من علامات العقوبة ، لأن ما يكون عقابا فللمعاقب أن يجزع منه ويهرب ، ويمتنع إن قدر عليه ، ولا يلزمه الرضا به ولا الشكر عليه . وهذا هو الذى حمل عليه شيوخنا ما روى من الرضا بالقضاء والقدر حلوهما ومرهما .

فأما ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب ، فيجب أن ينظر فى ذلك . فكل ما كان من فعله تعالى فالقول فيه كالقول فى الأمراض . وما كان من قبل غيره تعالى فإن فعله بأمره تعالى أو إباحته — ولم يكن واقعا على وجه العقوبة — فهو لطف . وما وقع لا على هذا الوجه ، فإن دخله معاوضة وتراض حسن لها ، وإلا فيجب أن يكون من باب الظلم ، ولا مدخل له فى هذا الباب .

فعلى هذا القول فى موت الحميم والقريب ، وفى الآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ، أن كل ذلك بمنزلة الأمراض فى أنها ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها وأن تعد فى النعم . ولذلك قلنا : إن ما يفعله الإمام فى الحدود بالتائب[1] ومن يجرى مجراه لما فعله بإذنه تعالى وإيجابه حل محل ما يفعله تعالى فى أنه محنة ، وهو من باب الألطاف ، على ما قدمناه . وكذلك ما يفعل بمن[2] لا يعلم إصراره . فأما ما يفعل بالمصر من العقوبة ، فهو خارج عن هذا الباب . وأما ما يفعله المرء[3] بنفسه ، فإن كان فعله لحسنه فى عقله أو لوجوبه ، فإما أن يدخل تحت التكليف أو تحت الألطاف إذا لم يكن فيه الأعواض المعجلة أو دفع المضار الحاصلة < هـذا يئول أمره >[4] ، فإن كان وجه حسنه للفعل من حيث كان بالدنيا[5] ومعيا فى مصالحه ، فذلك يحسن لهذا الوجه ، وهو أنه

---

(١) غير واضحة فى الأصل ، ولكن يفسرها ما بعدها . (٢) فى الأصل : «مان» بالألام .

(٣) فى الأصل : المر بدون همزة . (٤) مطموس . (٥) أى من أفعال الدنيا .

تعرض له المنافع بقدرها أو بعلمها . وإن كان ذلك يحسن من جهة الشرع ، فإما أن يكون لهذا الوجه أو لأنه لطف . ولذلك قلنا : إنه تعالى لما أمر بأخذ الصبيان بفعل الصلاة وضربهم عليها أن ذلك يجرى مجرى الألطاف لنا ولهم ، لما فيه من رياضتهم على فعل ذلك عند البلوغ ، ولأنا عند أخذهم بذلك أقرب إلى فعل أمثاله .

وأما ما يفعله أحدنا بالبهائم ومن لا نظن فيه أنه يحصل مكلفا ولا يقع إلا على وجه واحد — وهو لمنافعه التي يقدرها — أو لأنه بإباحته تعالى يستحق العوض فى الآخرة — وهذا كما نقوله فى ذبح البهائم — فعلى هذه الجملة يجب إجراء القول فى هذا الباب .

وأما إتعاب النفس فى المكاسب وطرقها، فإنه يحسن ابتغاء المنافع . وما يفعله تعالى عند الكد والسعى منا فيجب أن ننظر فيه ، فإن كان فى حكم الموجب عنه لم يعد لطفا ، وإن كان واقعا بالعادة فيجب أن يحسن منه تعالى من جهة أنه يلطف . ولذلك نقول : إنه تعالى إنما ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا على الحد الذى جرت العادة به من جهة أنه لطف ، لأنه لو كان الغرض وصولنا إلى الانتفاع به لم يكن لهذه الأمور معنى . لو كان يجب أن يخلقه على الحد الذى آل إليه أمره آخرا، لكنه تعالى علم أن تحمل الكد حالا بعد حال لأجله يقتضى فى العقلاء أن يتحملوا كلف الطاعات طلبا للثواب وتحرزا من العقاب ، ولذلك لا يحسن منه تعالى هذه الطريقة فى الجنة ، لما زال التكليف[(١)] .

فأما ما يستحقه الإنسان على فعله من غيره فهو فى حكم الموجب ، لأنه إن لم يفعله يكون ظالما ، فيدخل ذلك فى باب الأعواض لا فى باب الألطاف .

---

(١) المقصود بهذه الفقرة أن الكد والسعى مطلوبان فى الدنيا لأنها دار تكليف . وليس الأمر كذلك فى الآخرة : فالله تعالى ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا ، ولا يخلقه خلقا كاملا بدون كد وتعب .

وإن جماعة ممن أوجبوا <   >[١] الرجل به في عقله يكون مستحقا للثواب ، لكن فعله لا يعد في الألطاف ، بل يدخل في باب الإنصاف الذي هو بذل الحقوق لمن يستحقها[٢] .

وأما ما يفعله من الذم بالغير فإنه لطف لنا ، ويجوز أن يكون لطفا لذلك الغير ، وإن كان جاريا مجرى العقوبة من حيث لا يحسن أن يفعل إلا بالمستحق . ولا يمتنع في نفس العقوبات أن تُقدّم ويصير تقديمها لطفا ، فما يجري مجرى العقوبة بأن يصح ذلك فيه أولى ، والقول في المدح كالقول في الذم ، وكذلك القول فيما يجري مجراهما من التعظيم وغيره .

فأما الدعاء للمؤمن وعلى الفاسق والكافر، فلا بدّ أن يكون لطفا للداعي . فأما المدعو له فقد يختلف حاله في ذلك . فكما أن ذم الفاسق الميت لا يجوز أن يكون لطفا له ولا عقابا ، فكذلك الدعاء عليه . واللعن باب من أبواب الدعاء على الفاسق ، فيجب أن يكون الحكم فيه، على ما قدّمناه .

وأما النعم الواصلة من الله سبحانه إلى العبد ، فما علم بالدليل أنه لطف قضي به ، وإلا جوز أن يكون تفضلا ، لأنه مما يحسن للوجهين[٣] جميعا ، فلا يصح القطع على أحدهما مع فقد الدلالة . وتفارق الآلام في هذا الباب ، لأن تلك لا تحسن لولا كونها لطفا .

فإن قال : فالقدر المفعول بالمحتاج : لم لا تقطعون فيه على أنه ليس بلطف ، وأنه تعالى فعله لأنه لما أحوجه إليه بأمر من قبله لزمه أن يفعله ؟

قيل له : لأنه كان قد كان يجوز أن يحوجه ويكون ذلك غير واجب ، بأن يكون الصلاح أن يبقى على تلك الصفة، ويجوز أن لا يكون ذلك صلاحا، ويجوز

---

(١) مطموس . (٢) في الأصل : « يستحقه » . (٣) أي اللطف والتفضل .

أن يكون أحد الأمرين يقوم مقام الآخر . فإذا صح ذلك ، فالأولى فى هذه المسألة أن يقال : إنه مفعول على وجه الوجوب ، إما لإزالة إلحاده أو لأنه لطف ، ويقوم مقام تبقيته على ما هو عليه . وما عدا ذلك فالحال فيه ما قدمناه .

فأما خلق الحيوان المؤذى(١) فلا بد من دخوله تحت الألطاف من حيث تعبده تعالى ، وأوجب التحرز منها ومنعها مما تقدم عليه ، وتكون لطفا فى الامتناع من القبيح . فإن كان فيهما ما يحصل العبد عند معرفته بحاله يتحرز من مضار الدنيا — ولولاه كان لا يتحرز — فغير ممتنع أن يقال إنه تعالى يفعله لهذا الوجه .

فأما المضار التى قد يصح من العبد أن يتحرز منها و يصح أن يقع فيها — و إن كانت(٢) من فعل الله — فلا يجب القطع على أنها(٣) لطف على كل حال ، بل يختلف حالها(٤) فى المكلفين . لكنه يجب أن يقال : إنه لولا التكليف كان لا يحسن ؛ فلا بد من كونه لطفا على بعض الوجوه . وذلك بمنزلة الصيف والشتاء وما يلحق العبد فيهما من الحر الذى يمكنه التحرز منه . وأما القدر الذى لا يمكنه التحرز [منه] فهو بمنزلة الأمراض .

وأما الأمور التى تحصل بعد الموت أو فى الآخرة مما يوجد منها ، والحال حال تكليف ، لم يمتنع أن تكون لطفا نحو عذاب القبر ؛ لأنه و إن كان مستحقا فغير ممتنع أن يكون لطفا للملائكة وغيرهم ممن يقف على ذلك و يعرفه ، و يصير حاله فى هذا الوجه بمنزلة حال العقوبات المعجلة فى دار الدنيا .

وكذلك القول فيما يفعله تعالى بالمؤمنين بعد الموت من الإحياء ، و إظهار المنازل التى يستحقونها فى أن ذلك و إن كان بمنزلة الثواب ، فغير ممتنع أن يكون لطفا لمن يقف على ذلك .

---

(١) غير واضحة لأنها غير منقوطة .
(٢) فى الأصل : « كان » .
(٣) فى الأصل : « أنه » .
(٤) فى الأصل : « حاله » .

وأما الخبر الوارد فى هذا البـاب فغير ممتنع أن يكون لطفا لنـا ؛ لأن من علم بالخبر أنه تعـالى يعذب الميت بعذاب معجل قبـل الحشر، كان أقرب إلى مفارقة المعاصى .

وأما ما يحصـل / فى « الموقف »[1] من <

>[2] ونصب الموازين — إلى ما شاكله — فبعيـد أن يكون الواقع من ذلك لطفا، لأن الحال حال زوال التكليف . فلا يصح الواقع فى ذلك الحال أن يكون هـذا حاله . وأما الخبر عنه والدلالة عليه فلا يمتنع أن يكون لطفا للكلفين أو لبعضهم؛ لأن المعلوم[3] من حال من يتصور هذه الأمور فى « الموقف » أنه يكون أقـرب إلى الامتناع من المعاصى ، لأنه إذا علم أن الدق والجُـل[4] من مساعيه يكتب فى الصحف، أو تنطق بهـا الجارحة التى صرفها فيه — أو يظهر فى الموازين المنصوبة — وعلم ما يحصل عند ذلك « الموقف » المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم، والغم الشديد ، يكون أقرب إلى الامتناع من المعـاصى . وكذلك فتى علم فى الحسنات أنهـا تظهر على هـذا الحد، وأنه يقع ضدّ ما ذكرناه من المساوى[5] وغيرها ، كان ذلك لطفا فى فعلها والاستكثار منها .

فإن قال : فكيف يحسن منـه تعالى أن يفعل هـذه الأمور، من حيث كان الخبر عنهـا لطفا ، وعندكم أن حسن الخـبر وثبوت وجه الصلاح فيـه لا يقتضى حسن المخبر؟

---

(١) المقصود « الموقف » فى الحشر يوم القيامة .
(٢) مطموس فى الأصل .
(٣) فى الأصـل : « المعـالم » .
(٤) يقصد الدقيق والجليل .
(٥) فى الأصل : المسار .

قيل له : إن الذى قلناه فى الخبر والدلالة قد صح . فأما هـذه الأمور ففيها معانٍ تحسن لأجلها ، وهى ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من أحوالهم فيجرى ذلك مجرى الثواب لهم ؛ وما يحصل للفساق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام وللمؤمنين عنده من السرور من حيث كانوا أعداءهم فى الدين فيسرون بالمضار النازلة بهم ، وإذا حصل بها هذه المعانى حسنت كما يحسن الخبر عنها والدلالة عليها ، لما ذكرناه .

فإن قال : أفتقولون فى العلم بهذه الأمور إنها ألطاف[1] ؟ قيل له إن هذا غير ممتنع ، وإن كان على ما حكيناه عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، يبعد فيه أن يكون مقسدة ، فيجعل اللطف فى ذلك هو الخبر والدلالة دون نفس العلم ويجعل العلم فى هذا كالتابع فى هذا الباب .

وأما الكلام فى النصر والخذلان ، وما يجوز أن يكون لطفا منهما وما لا يجوز ، فقد اختلف قول أبى على ، رحمه الله ، فى ذلك ، فيقول فى موضع : إن النصرة كلها ثواب ، والخذلان كله عقاب . ويقول فى موضع آخر : إن النصرة فيها ثواب وفيها غيره ، ويومئ إلى أنه[2] لطف . وقد نصره أبو هاشم ، رحمه الله ، وذلك أن ما يفعله تعالى من إيقاع الرعب فى قلوب الكافرين لكى يظهر عليهم المؤمنين لا يمنع أن يكون لطفا ، وكذلك فيما يفعله تعالى بالمؤمنين عند المجاهدة من تثبيت قلوبهم وأقدامهم لا يمتنع أن يكون لطفا فى وقوع الظَّفر منهم ، وما يفعله تعالى من تأييد المجاهدين بالملائكة على ما ورد به الخبر لا يمتنع أن يكون لطفا . فما حل هذا المحل لا يمتنع أن يكون لطفا ، بل يجب فى بعضه أن يكون لطفا ، لأنه لا وجه يحسن لأجله سواه .

---

(١) يريد أنه لطف . (٢) أى ذلك الغير .

وأما النصر بالحجة والأدلة وشرح الصدر عند ورود الأدلة المؤكدة أو ما يجرى مجراها من الشواهد ، وبالمدح والتعظيم ، وبأمره جل وعز بمدح المؤمنين وتأييدهم ومعونتهم فيما يعرض فى باب الدين — إلى ما شاكله — فهو جار مجرى الثواب أو يحل محل التمكين ، فلا يعتبر فى الباب الأول ، وإن لم يمتنع فى بعضه أن يكون لطفا .

وأما نفس اللطف الذى يفعله سبحانه ، فقد بين أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يوصف بأنه نصرة من حيث يتطرق به إلى استكشاف الثواب الذى يفوز به المؤمن وينجو[1] عنده من العذاب الذى يحل بعدوه ، فيكون بمنزلة النصرة فى الحرب على جهة التشبيه ، لا على وجه الحقيقة .

وأما الخذلان فالأقرب فى جميعه أن يجرى مجرى العقاب ، لأنه لا يكون إلا مضارا[2] واقعة بمن فسق وعصى — من ذم واستخفاف ، أو أمر بذلك — أو ترك للمعونة فيما يكون فى باب الدين ، أو ظفر عليه فى باب الجهاد ، إلى غير ذلك .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى إذا ألقى الرعب فى قلوب الكفار أن ذلك لطف لهم من حيث يمتنعون عنده[3] عن الإقدام على قتل المؤمنين ؟

قيل له : إن كان فيما يفعله تعالى ما هذا حاله ، فذلك لا يسمى خذلانا لأنه ضرر فى الوقت يؤدى إلى نفع عظيم . فكما أنه تعالى — من حيث كلفهم وقواهم ولطف لهم — لا يكون خاذلا لهم ، وكذلك فيما سألت عنه . ولهذا الوجه قلنا إن ما يفعله تعالى من الأمور التى عندها يغلب الكفار المؤمنين ، لا يوصف بأنه نصرة لهم ؛ لأنه تعالى فعله ليرتدعوا[4] عن المقاتلة التى تضرهم ، فإذا أقدموا عليها

(١) فى الأصل : ينجوا .
(٢) فى الأصل : مضارا .
(٣) أى عند إلقاء الرعب .
(٤) أى ليرتدع المؤمنون عن القتال .

وأدائهم ذلك إلى العقاب الدائم ، كانت الضرر الذى فيه يوفى على قدر النفع به فى الحال، فلا يكون نصرة[١]؛ بل بأن يكون نصرة للمؤمنين — وإن غُلبوا — أولى؛ لأنه تعالى شدّد المحنة عليهم عند ذلك، وضمن لهم الثواب العظيم على تكلف المجاهدة وشدّة المصابرة . فهم وإن لحقهم ضرر وغم ، فذلك فى المعنى يقع من حيث يؤدّى إلى الثواب ، كما نقوله فى نفس الطاعة الشاقة[٢] .

وأما الأمور التى يحصل المكلف عندها ملجأ إلى أن لا يفعل المعصية[٣]، أو يفعل ما يجرى مجرى الطاعة فلا تدخل فى اللطف ؛ لأن اللطف عبارة عما يختار المكلف عنده فعل ما كلف فعله ، أو الانتهاء عما كلف الانتهاء عنه ؛ والإلجاء يمنع من ذلك . فلهذا لا يصح أن يقال : إن معرفة الإنسان بما عليه فى قتل نفسه[٤] ، والإسعاط بالخردل[٥]، والوقوف عند النار المحرقة إلى غير ذلك يكون لطفا؛ لأن هذه الأمور تحصل عندها على وجه الوجوب لثبوت الإلجاء، وعلى وجه تباين صفته عندها صفة المكلف .

فإن قال : أفلستم تقولون إن من اعتقد فى قتل نفسه أنه ينفعه كأهل الهند، لا بدّ من أن يكلفوا ترك هذا القتل ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه زال الإلجاء ، ولا يمتنع فى بعض الأمور أن يكون لطفا فى تركهم قتل أنفسهم .

فإن قال : أو ليس المرتدّ الذى للإمام أن يقتله عند الاشتباه يعرض عليه الرجوع إلى الإيمان ، ويعرّف أنه إن لم يفعل ذلك يقتل . أفليس يحصل مُلجأ

---

(١) أى فلا يكون نصرة للكفار . (٢) لأن الطاعة الشاقة فيها ألم وفيها ثواب .

(٣) يريد وأما الأمور التى يلجأ فيها المكلف إلى ترك المعصية .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعل المراد معرفته بالأمور التى تؤدّى إلى قتله نفسه .

(٥) سعط الدواء أدخله فى أنفه ، والسعوط دهن الخردل .

إلى التمسك بالإيمان لدفع القتل عن نفسه ، ومع ذلك فقد كلف ذلك ، وصار عرض القتل عليه لطفا ، وذلك يبطل ما ذكرتم . وكذلك المسألة عليكم فى أكثر الحدود التى هذا حالها ، وكذلك القول فى عرض الشهادتين على الكافر ؟

قيل له : إن الذى بيناه أن مع الإلجاء زوال التكليف ، وقد دل عليه العقل ، وقد بينا القول فيه فى أبواب التكليف من قبل ، فلا يجوز أن يعترضه فساد . وإنما يجب فيما يحل محل ما سألت عنه أن ينظر فيه ؛ وإن دخل فى بعضه الإلجاء حكم بأن التكليف لا يتناوله ، ويخلص عما يتناوله التكليف . وإن صح فى جميعه أنه لا مدخل للإلجاء فيه ، تبين زوال الاعتراض به .

وقد علمنا أن المتمسك بالديانات يعتقد أن تمسكه بها يؤديه إلى نعيم الأبد ، فلا يمتنع أن لا يحصل بخوف القتل ملجأ(1) إلى مفارقتها . وهذا بين من حال المؤمن المستبصر الذى يقع فى يد الكفار ، ومتى عرضوا عليه الكفر أو القتل أنه يرى التمسك بدينه أنفع له . فلا يكون عرضهم ما عرضوا عليه مخرجا له عن حد الاختيار ، ولا < (2) > الإلجاء والاستفساد وإن كان فاسدا . فقد يحل عند المعتقد محل العلم عند العالم فى هذا الوجه ، فلا يصح القطع به ، والمرتد الذى عُرِّض للقتل إذا هو دام على ارتداده على أنه مُلجأ إلى مفارقة الارتداد ؛ بل متى فارقه لم يمتنع أن يستحق به الثواب . وكذلك القول فى سائر ما سألت عنه . وبمثل هذا يبطل قول من يدّعى المناقضة فى ذلك ، وفى قوله تعالى : « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » ، وقال كيف يجوز نفى الإكراه فيه مع أنكم توجبون القتل عليه إن لم يتمسك بذلك ؟ .

---

(1) يريد فيجوز ألا يلجأ الإنسان إلى مفارقة دينه خوفا من القتل .

(2) مطموس .

على أنه لا يبعد فيما يحصل زيد عنـده مُلجأً[1] إلى بعض الأفعال أن يكون لطفا لغيره من المكلفين، وإنمـا الذى يمتنع فيـه أن يكون لطفا لذلك الفاعل فيما أُلجئ إلى فعله أو تركه .

ولا يمتنع أيضا أن يكون لطفا له فى بعض الأفعال المستقبلة التى يكلفها، على ما قدمناه فى تجويز تقديم اللطف أوقاتا كثيرة .

فإن قال : فلو أن هـذا المرتد رجع إلى الإسلام لخوف القتل، أكان ينتفع بهذا الرجوع أم لا ؟

قيل له : ينتفع به فى زوال القتل عنـه، ولا ينتفع به فى باب الثواب؛ لأنه إنما كلف أن يؤمن ويتحمل المشقة لوجوب ذلك فى عقله، وللوجه الذى له حسن، لا لدفع الضرر فى الوقت . ولذلك نقول : إن الممتنع عن شرب الخمر للضرر المعجل لا يستحق الثواب . ومتى تركه لقبحه، ولأجل التقرب إلى الله تعـالى، يستحق الثواب . وعلى هذه الطريقة نقول فى إظهـار الشهادتين : إنهما يعصمان من القتل على أى وجه وقعا من المكلف إذا كان مقصودا إليهما، وإن كان على بعض الوجوه يحسن منـه فعلهما ويستحق بهما الثواب دون بعض . فعلى هـذه الطريقة يجب أن يعتبر جميع ما ذكرناه .

---

(١) يريد فيما يلجأ زيد عند وقوعه أو حدوثه .

فصــل

فى ذكر الدلالة على وجوب اللطف / وفى قبح المفسدة، وما يتصل بذلك

اعلم أن المكلف متى كان المعلوم أنه يمضى على سنن الطاعة ويختارها — إن لم يفعل تعالى أمرا مخصوصا، ومتى فعل ذلك عدل[1] عن الطاعة واختار المعصية — فهذا الفعل[2] لا يكون إلا استفسادا، أو جاريا مجرى الصد عن الطاعة والحمل على المعصية مع ثبات التكليف؛ لأنه مع قيام التكليف لا يصح أن يضاد بالمنع، ولا أن يحمل على الطاعة بالقهر أو الإلجاء، وإنما يصح مع ثبات التكليف ما ذكرناه. فلو لم تقل فيما حل هذا المحل إنه استفساد لما عقل للاستفساد صفة يتميز بها من غيره. وقد بينت أنه لا بد له من صفة يتميز بها، فيجب أن تكون الصفة ما ذكرناه.

والمخالف فى هذه الجملة إما أن يقول: إن الذى ذكرتموه ليس باستفساد، ويدخل هذا المدخل فى الطعن. أو يقول: هو استفساد لكنه لا يقبح فعله من الحكيم، ويسلك هذه الطريقة. أو يقول: إنه يقبح ويسأل عن وجه قبحه، أو عن الدلالة على أنه يدل من حال فاعله أنه يريد الفساد. أو يقول: هل يصح أن يوصف بأنه مستفسد، وهو غير مريد من المكلف فعل المعصية التى يختارها عنده، أم لا يصح أن يوصف بذلك إلا إذا أرادها؟ ونحن نبين الكلام فى كل وجه من ذلك. وقد بينا أن ما هذا حاله، إن لم يكن استفسادا، لم تعقل له صفة يمتاز بها[3] من غيره.

---

(1) أى المكلف. (2) أى الفعل الذى فعله الله. (3) فى الأصل: «به».

فإن قال : إن الاستفساد هو الدعاء إلى الفساد ، والأمر به دون ما ذكرتم .

قيل له : إن الدعاء إليه والأمر به إنما يقبحان لمثل ما ذكرناه ، وهو أنه أقرب إلى وقوع الفساد منه عندهما . فلو لم يكن الأمر الذى يختار عنده ولأجله الفساد لا محالة استفسادا ، لم يكن ما ذكرته أيضا استفسادا . يبين ما ذكرناه أن المكلف لو لم يقف على هذا الأمر والدعاء، ولم يعلم بمكانهما ، لم يوصف فاعلهما بأنه مستفسد به ، ولا كانا بهذه الصفة < ويقبحان لأمر آخر > ، فإذا شرط فى كونه استفسادا علم المكلف بحالهما ، فقد دل ذلك على أن المعتبر فى كون الشيء استفسادا ما[1] ذكرناه ، لا يكون الواقع أمرا ودعاء . يبين ما قلناه أن أحدنا لو دعا الزنجى الذى لا يعرف العربية إلى الفساد باللغة العربية ، لم يعد ذلك استفسادا له ؛ لأنه ليس بأن يكون بهذه الصفة فيما يرجع إليه أولى من أن يكون استصلاحا مع جهله بمعناه ، وتجويزه أن تعلقه بالفساد كتعلقه بالصلاح ، ومتى دعا العربى بمثل هذا القول إلى الفساد ولم يعرف ذلك ، فكذلك[2] ، ومتى دعاه ووقف على الحال[3] منه يكون مستفسدا . فالعلة فى كونه استفسادا هى ما ذكرناه ، لأن كونه استفسادا يتبعها[4] دون كونه أمرا ودعاء .

فإن قال : ما أنكرتم أن الاستفساد هو هذا القول[5] متى عرفه المكلف ودعاه ذلك إلى الفساد ، والدعاء والأمر يختصان بهذه الصفة متى وقعا على هذا الوجه .

قيل له : إذا اعتبرت فى كونهما استفسادا وقوعهما على هذا الوجه ، وكان غيرهما[6] قد يتلوهما[7] فى هذا الوجه ، فكيف تخصهما بأنهما استفساد دون ما ذكرناه ؟

---

(١) فى الأصل : « بما » . (٢) أى فكذلك ما سبق من حال الزنجى الذى لا يعرف العربية . (٣) أى عرف المقصود بما دعى إليه . (٤) أى يتبع العلة . (٥) أى هو هذا المعنى الذى ذكرتموه . (٦) فى الأصل : « غيرها » . (٧) فى الأصل : « يتلواهما » .

وبعد، فإن الذى ذكرناه أقوى منهما فى الوجه الذى ذكرته ؛ لأن عنده يختار العدول عن المضى على طريقة الصلاح إلى اختيار الفساد لا محالة ، وليس كذلك حال الأمر والدعاء؛ لأنه قد يختار عندهما وقد لا يختار . فإذا عددتهما فى المفسدة، فبأن نعد ما قلناه فيها — ولهذه المزية التى وصفناها — أولى .

فإن قال : فهلا قلتم إن المفسدة تبين من غيرها[1] بكونها حملا على الفساد وجبرا عنه دون ما ذكرتم .

قيل له : إن من حمل غيره على الفساد حتى ألجأه إلى فعله فقد أخرجه من أن يستحق عليه الذم والعقاب . وما هذا حاله لا يعد فسادا ، فلا يكون فسادا فى باب الدين ، بل يكون متوصلا بذلك إلى إخراجه من أن يكون مكلفا بذلك الفعل . ومتى عد هذا الفعل مفسدة ففى باب الدنيا من حيث يصير ضررا معجلا . والذى قدمناه قصدنا به بيان المفسدة فى باب الدين والتكليف ثابت . فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : أردت بالحمل أن يضطره إليه .

قيل له : إن كنت هذا أردت ، فهو فى الوجه الذى ذكرناه أقوى ، لأن المضطر إلى الفعل لا يجوز أن يستحق عليه الذم لأنه من فعل غيره فيه كما لا يستحق أحدنا الذم على الألوان الحالة فيه .

فإن قيل : أردت بالحمل أنه تقوى دواعيه إلى فعله فيختاره عنده لا محالة . قيل له : فقد رجعت إلى ما بيناه .

فإن قال : إن المفسدة هى أن يوقع أحدنا الآخر فى الفساد ويدخله فيه ويخرجه عن الصلاح، لا ما ذكرتم . قيل له : إن الذى ذكرته ألفاظ لا بد من

---

(١) فى الأصل : « غيره » .

الفحص عن معانيها . فإن أردت بالإيقاع الاضطرار والإلجاء، فقد بينا القول فيه . وإن أردت تقوية الدواعى إلى اختيار الفساد، فهو الذى بيناه . وكذلك القول فيما ذكرته من الإخراج عن الطاعة فى أنه ينبغى أن يقسم هذه القسمة .

فإن قال : إن كان الذى ذكرتموه مفسدة، فيجب أن يكون تكليفه تعالى الفعل الذى يكفر العبد فيه مفسدة لأنه اختار عنده الفساد .

قيل له : لو تأملت ما قلناه لوجدته مباينا لما ذكرته ، لأن الذى قطعنا فيه أنه مفسدة أن يكون مقتضيا فى المكلف العدول عن طريقة الصلاح والمضى[1] على الطاعة على جهة الاختيار عند هذا الفعل ، ولولاه لكان سيمضى على سنن الطاعة ، فيكون هو السبب الصارف عن الصلاح إلى الفساد ، ولولاه لوقع / البيان[2] على الإصلاح . وليس كذلك حال التكليف المبتدأ، لأنه لولاه كان يتعذر عليه المضى على سنن الطاعة واختيار المصلحة، وبه يتمكن من الصلاح والفساد . فإذا ثبت ذلك علم مباينته له فى الوجه الذى له قلنا إنه مفسدة . ويبين ذلك أن المفسدة هى[3] السبب الداعى إلى إيثار أمر، لا السبب الممكن لكلا الأمرين . وما ذكرته يمكن منهما وبزواله يزول التمكن . وما قلنا [هو] سبب لإيثار أحدهما على الآخر، وبزواله يزول الإيثار دون التمكين . وكما لا يقال فى التمكين إنه داع من حيث كان تمكينا ، ويقال فيما بيناه إنه داع ، فكذلك القول فى وصفه بأنه مفسدة . ويبين ذلك أن أحدنا إذا دبر ولده ففعل ما مكنه به من التأديب والعلم لا يعد ذلك فى اللطف والمفسدة ، والذى يعد فى ذلك رفقه به إذا علم أنه يختار التعلم عنده ، وحرقه[4] به إذا علم أنه يترك التعلم عنده . وكذلك لو[5] دعا أحدنا غيره

---

(١) معطوف على طريقة الصلاح : والمعنى يقتضى العدول عن المضى على الطاعة . (٢) مطموسة .

(٣) فى الأصل : « هو » . (٤) هكذا ورد ، ولعله : « وحزنه عليه » .

(٥) فى الأصل : « تلو » .

إلى طعامه لم تقل فى غلق الباب دونه أو فتحه إنه لطف أو فساد، وإنما يقال ذلك فيما يأتيه من جهة الرفق وما تقتضيه العشرة وحسن الأخلاق أو خلاف ذلك .

فإن قال : إن المفسدة هى إرادة الفساد ، وما ذكرتموه ليس من الإرادة فى شىء، فلا يصح أن يعد مفسدة .

قيل له : قد بينا من قبل ما يدل على بطلان ما ذكرته ؛ لأن المكلف لو لم يعرف الإرادة لم يسم مستفسدا ، وإنما تكون مفسدة إذا عرفها لاختصاصها بالصفة التى ذكرناها ؛ وذلك يوجب فى كل ما تناولها هذه[1] الصفة أن يكون مفسدة .

فإن قال : فيجب أن غيرها إنما يكون مفسدة متى دل عليها ، كما أن الأمر إنما يكون أمرا بالإرادة .

قيل له : إنا نبين من بعد أن هذا الفعل يدل على أن فاعله يريد الفساد ؛ وإذا صح ذلك فيه، وجب أن يكون مفسدة على ما عقدت القول عليه .

فإن قال : إن كان كل ما هذا < صفته مفسدة فيجب أن يقع من غير المكلف ، أو يجب أن يكون مفسدة أو يكون قبيحا .

قيل له : يقبح ... ... أن يفعل ما هذا حاله[2] > فلذلك قلنا له : إنه تعالى إن علم أن فى العباد من يفعل ما هذا صفته فإنه سيمنعه منه ، ولو كان هذا الفعل يحسن منه أن يفعله متى علم منه على كل حال .

فإن قال : كيف يكون فاعل ما وصفتموه مستفسدا لهذا المكلف ، مع أنه ممكن من مصلحته بسائر وجوه التمكين ؟

---

(١) فى الأصل : « فى هذه » . (٢) ما بين القوسين مطموس .

قيل له : لو لم يكن ممكنا كما ذكرته ، لما صح أن يستفسده ؛ كما أنه لو لم يكن كذلك، لما صح أن يقوّى[1] دواعيه إلى الفساد . فكما أن الدواعى تحصل ثابتة من التمكين وتابعة له ، فكذلك القول فى المفسدة إنها تقع تابعة للتمكين وتحل[2] محل الدواعى . يبين ما ذكرناه أن هذا العبد الذى قد تمكن من المضى على سنن الطاعة وطريقة المصلحة ، يقبح منه أن يتكلف فى نفسه دواعى الفساد ، ويجلب إلى قلبه ما يكون أقرب إلى فعله ؛ بل الواجب عليه أن يتحرز من ذلك ويبعد منه ، كما أن الذى يفعله من ذلك يقع بعد التمكين ويقبح منه ، وإن كان ممكنا بسائر وجوه التمكين . فكذلك القول فى فعل غيره به . وهذه الجملة تبين أن ما حل هذا المحل يكون استفسادا .

فإن قال : فدلوا على أنه يقبح من فاعله ؛ لأنا وإن سلمنا أنه استفساد ، فإنا نقول إنه قد يحسن من فاعله ، لأنه تعالى إذا كان قد مكن المكلف من المصلحة بسائر وجوه التمكين وعرفه ماله فيها من المنافع ، فكيف يقبح منه هذا الفعل ؟

قيل له : إنه قد ثبت فى العقل أن المفسدة قبيحة ، كما ثبت فيه أن الظلم قبيح ؛ فهو أصل فى المقبحات العقلية . وإنما يلتبس الحال فى تفصيله وبيان صفته ، كما يلتبس حال صفة الظلم وما به يتميز عن غيره . فكما أنا إذا بينا من حال الضرر أنه بصفة الظلم استغنينا من بعد عن الدلالة على قبحه ، من حيث تقرر فى العقل قبحه ضرورة ؛ فكذلك متى بينا صفة المفسدة وما بها تميز عن غيرها ، فواجب أن نحكم بقبحها[3] لما يقتضيه العقل على الجملة .

---

(١) غير واضحة فى الأصل لأنها غير منقوطة .
(٢) فى الأصل « أنه يقع تابعا للتمكين ويحل الخ » .
(٣) فى الأصل : « وما به يتميز عن غيره : فواجب أن نحكم بقبحه » .

وبعد فقد[1] صار بالدليل أنه يقبح فى نفس العبد المتمكن من الصلاح والفساد أن يختار دواعى الفساد ويجتلبها ويتكلفها ؛ بل الواجب عليه بذل الجهد فى التحرز منها . فكذلك يجب أن يقبح من المكلف أن تفعل به دواعى الفساد وما يصرفه عن المضى على سنن الصلاح . يستدل على ذلك ويبين ذلك أن المكلف قد يضمن بالتكليف أن تدبُّره فيما أراده منه[2] من الطاعة التى عرضه بالتكليف لفعلها وعرضه بفعلها للثواب على أحسن وجه يمكن أن يدبر عليه . فيجب أن يكون نظره له فى ذلك نظر العبد لنفسه فيما يختاره لها . فكما أنه يقبح منه أن يختار دواعى الفساد ويتطلبها ، بل يجب عليه أن يتحرز منها ؛ فكذلك يقبح من المكلف أن يفعل به الأمور الداعية إلى اختيار المعاصى ، لما فى ذلك من صرفه عن الصلاح إلى الفساد .

فإن قيل : أليس المكلَّف نفسه قد يقبح منه اختيار الكفر ، ولم يقبح منه تعالى أن يكلفه مع علمه بأنه يختاره ؛ فقد فرقتم بين الأمرين .

قيل له : إن مرادنا فيما تقدم أن الفعلين المثلين لو صح وقوع أحدهما من الله تعالى على الوجه الذى يقع عليه الآخر من العبد — والغرض واحد — ثم قبح ذلك من العبد ، فيجب أن يقبح منه تعالى . فأما إذا كان الفعلان مختلفين والغرض منهما مختلفا[3] ، فالذى ذكرناه لا يصح فيه . وهو تعالى إنما يمكن من يعلم أنه يكفر ؛ وليس التمكين من نفس الكفر بسبيل . فلا يمتنع أن يقبح من المكلف أن يختار الكفر ، ويحسن منه تعالى أن يمكنه منه .

---

(١) فى الأصل : « فالذى قد » . (٢) أى من المكلف .

(٣) فى الأصل : « مختلف » .

فإن قال : أليس العبد يقبح منه أن يفعل ما يكون تمكينا له من الكفر والإيمان ، ويعلم أنه سيختار الكفر لا محالة ، ولم يقبح مثله من القديم تعالى ، فهلا جاز مثله فيما ذكرتموه من المفسدة ؟

قيل له : إنك سألت عن أمر متعذر ، فإن العبد لا يعلم الأمور المستقبلة وما الذى يجب أن يختار عندها وما الذى لا يختار ، فلا يصح أن يوجد لما سألت عنه نظير (١) .

وبعد : فلو صح أن يعرف العبد ذلك لكان يقبح ، لأنه قد يعجل بما فعله الغم والمضرة . وليس كذلك حال القديم تعالى فى تمكينه إياه ، فيصير بمنزلة أن يقبح من العبد أن يعاقب نفسه ويحسن من الله تعالى أن يعاقبه ، وليس كذلك ما ذكرناه ، لأنا قد بينا أن الوجه الذى له يقبح من العبد فعل ما يدعوه إلى الفساد قائم فيما يفعله ، ولو (٢) فعله تعالى عن ذلك فيجب أن يكون قبيحا . ويبين صحة ذلك أنه تعالى قد بين ما يقبح بالشرع ، وقد علمنا أنه إنما يقبح لأنه مفسدة . فلو لم يكن كون الفعل مفسدة يقتضى قبحه ، لم يحسن منه تعالى أن يكلفنا الامتناع منه لأجل قبحه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما كلفنا ذلك لأجل الثواب وغير ذلك مما يذكر فى هذا الباب . لأن ذلك أجمع إذا لم يستند إلى قبح الفعل لم يقبح ، لأنه لا يستحق الثواب على الامتناع من فعل ليس بقبيح ، كما لا يستحق (٣) على الإقدام على فعل ليس بواجب أو ندب . وقد تقصينا ذلك من قبل .

---

(١) فى الأصل « فلا يصح أن توجدنا لما سألت منه نظيرا » .

(٢) فى الأصل « لو » بدون الواو .

(٣) أى يستحق الثواب .

فإن قال : فيجب إذا أمر أحدُنا غيره بأن يسقيه المـاء، وعلم أنه إن بذل له جل ماله مع كثرته فعـل ما أمره به ، وإن امتنع من ذلك عصـاه فيه ، أن يكون بامتناعه من ذلك مستفسدا وأن يكون فاعلا فعـلا قبيحا . إذا لم يصح ما ذكرتموه / فقد بطل ما عولتم عليـه < [1] > الاستفساد

هو ما يصرف فاعله المفعول فيه عن طريقة الصلاح إلى طريقة الفساد . والذى سألت عنه فالفساد الواقع فيه يعود إلى الآمر لا إلى المأمور، كما أن الصلاح فيـه يعود إليه ، لأنه إذا سقاه المـاء فالصلاح يعود إلى الآمر ، وإذا عصى فى ذلك فالضرر به يلحق ، فيصير من هـذا الوجه فعل المأمور كأنه فعله . فكما لا يجب أن يختـار بذل ماله لأجل الشربة الممكنة من المـاء ليصح منه تناولهـا ، فكذلك لا يجب عليه أن يبذل ذلك لأجل وقوع هذا الفعل من الغير . يبين ذلك أنه متى خاف إن لم يتناول المـاء أن يهلك ، لزمه بذل جل ماله . لأن نفعه ، والحال هذه بتناول المـاء ، أعظم من نفعه باحتباس المـال ، وما عليه من الضرر فى ترك تناول المـاء أعظم من الضرر فى بذل المـاء . وكما يلزمه ذلك ، فكذلك يلزمه أن يبـذل لمن يأمره أن [2] يسقيه ، إذا علم أنه لا يفعل ذلك إلا عند بذله ذلك له . وهذا يبين أن فعل المأمور فى هذا الوجه إذا كان الغرض منه [3] صلاح الآمر ، كأنه فعل نفس الآمر فى الوجوه التى ذكرناها . وليس كذلك حال ما قدمنـاه ، لأنا تكلمنا على مَن الفساد عليه يعود والصلاح له يحصل ، وقلنا إن المكلف له متى أزال تعريضه لمنفعة ، ففعله [4] لمـا يختار عنده العـدول عن سنن الطاعة النافعـة له فى الآخرة إلى المعصية الموجبة للعقوبة ، لا يكون إلا مفسدة لهذا المكلف ، وأنه إذا كان

---

(١) مطموس .

(٢) فى الأصل : « بأن » .

(٣) فى الأصل : « به » .

(٤) أى فعل المكلف .

مفسدة له فيجب أن يقبح لا محالة . وهذه الجملة تبين سقوط هذه المسألة وما جرى مجراها، وتبين صحة ما ذكرناه سابقاً[1] من أن المفسدة يجب أن تكون قبيحة .

فإن قال : في إبراز وجه قبح هذا الفعل بأنه استفساد دون أن يكون < > وأنه قد يختص بأنه استفساد[2]، ويزول عنه ذلك الوجه فلا يقبح .

قيل له : يدل على ماقلناه أن عند العلم من حاله بما وصفناه نعرفه قبيحا متى زالت المنفعة . ومتى لم يحصل هذا العلم ولا ما يقوم مقامه لا نعلم أنه قبيح . فعلمنا أن وجه قبحه هو كونه كذلك[3]، كما نقوله في الظلم إنه يقبح من حيث كان ظلما .

فإن قال : أفتقولون إنه يدل من حال فاعله على أنه مريدٌ للفساد الذي يختاره المكلف عنده ؟

قيل له : نعم : متى فعله مع العلم بالأحوال التي ذكرناها ؛ وذلك لأنه تعالى لو فعل ذلك مع العلم بأنه يختار عنده العدول عن سَنَن الطاعة — ولولاه كان يمضي على سنن الطاعة — فلا وجه يجوز أن يفعله عليه إلا من حيث أراد استفساده؛ و إرادة استفساده هي إرادة اختياره الفساد، فيدل من هذا الوجه على أنه يريد فساده لو فعله تعالى .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يفعل ذلك لو فعله من غير أن يريد ما ذكرتموه، ويكون عابثا، ويكون قبيحا من هذا الوجه ؟

قيل له : إنا لو أجبناك إلى ماسألت عنه لكانت الفائدة بالكلام الذي نريد نصرته لا تختلف ، لأن غرضنا أن ندل على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حالُه[4] لقبحه وإن قبح لأنه عبث، أو لأنه يتضمن الدلالة على أنه مريد للفساد، فالحال واحدة .

---

(١) في الأصل : « سابا » بدون نقط .
(٢) مطموس .
(٣) أي في ذاته .
(٤) في الأصل : « صحة حاله » .

فإن قال : فما قولكم فى الجواب عن المسألة ؟ أتقولون إنه لو فعله كان الصحيح ما ذكرتم أو ما سأل السائل عنه ؟

قيل له : بل الصحيح ما نقوله ، لأن العالم بالفعل الذى يفعل لبعض الوجوه ، متى فعله فلا بدّ من أن يريد بفعله ذلك الوجه الذى يفعل له . وإنما يقال فى فعل الفاعل : إنه يجب أن يكون عبثا متى لم تصح هذه الطريقة . ألا ترى أن القول الموضوع للأمر متى فعله العالم به ، وبالمواضعة عليه ليس بقبيح لأنه > ... < بل من حيث كان >[1] ... >[1] من حيث كان أمرا نفسه . وكذلك القول فى نظائره . وهذا يبين أن الصحيح ما ذكرناه من أنه تعالى لو فعل ذلك لدل على أنه مريد من المكلف الفساد والمضرة .

فإن قال : وإن كان يدل على ذلك ، فلِمَ صار التكليف الأول بأن يدل على أن الإيمان هو الطاعة بأولى من هذا الفعل أن يدل على أن خلافه هو الطاعة ؟ لأنكم إنما حكمتم بذلك فى الأمر ، من حيث يدل على إرادة الآمر المأمور به . وإذا كان هذا الفعل يدل على إرادة خلافه على حسب دلالة الأمر ، فهلاّ قلتم : إن الثانى تكليف للفعل الذى هو معصية ، كما كان الأول تكليفًا[2] للإيمان ؟

قيل له : إن الكلام على أنه قد ثبت بالتكليف المتقدم أن الطاعة مخالفة للمعصية ، وميزنا بينهما بالأمر والنهى وعرفنا الحال فيهما . فنقول من بعد : إنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يكون مفسدة ؛ لأن القول بأنه يجوز أن يفعله يؤدى الى أنه يريد ما علمناه معصية قبيحا . وليس الكلام فى أن هذا الفعل قد وقع ودل كدلالة الأمر الأول ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه .

---

(١) مطموس .　　(٢) فى الأصل : « تكليف » .

فإن قال : لو دل ذلك من المكلَّف على أنه مريد الفساد، من حيث اختار فعل ما عنده، يعدل المكلَّف عن سنن الطاعة إلى سنن المعصية، لوجب متى وقع من فعل غير المكلف أن يدل أيضا عليه، لأن الدلالة لا تختلف باختلاف الفاعلين .

قيل له : إنها وإن لم تختلف، فغير ممتنع أن تدل على وجه ومع مقدمة . فمتى وقعت مجردة عنهما أو على خلاف هذا الوجه الذى لوقوعها[1] عليه تدل، لم يحصل دلالة . ألا ترى أن المُعجِز متى وقع مع تقدم الدعوى على وجه مخصوص دل، ومتى وجد عاريا من ذلك لم يدل . والفعل المحكم على جهة الابتداء يدل على كون فاعله عالما، ولا يدل مثله على جهة الاحتذاء. فإذا صح ذلك، لم يجب من حيث قلنا : إن هذا الفعل من المكلَّف يدل على أنه مريد الفساد والمعصية / بأن[2] يجب أن يدل < >[3] وغير ذلك يقع على وجه واحد منهما جميعا .

فإن قال : أفتقولون إنه من غير المكلَّف يقع على الوجه الذى يقع من المكلَّف؟ قيل له : قد بينا ما يسقط فى الجملة سؤالك؛ وإنما يلزم الآن أن نبين على جهة الابتداء القول فى ذلك؛ فقد يقع على وجه يدل بأن يعلم غير المكلف من حال هذا الفعل أن زيدا يختار عنده طريقة المعصية، ويعدل عنده عن طريقة الطاعة . فمتى علم ذلك من حال ما يفعله، فإنه يدل على أنه مريد منه المعصية والفساد، كما نقوله فى هذا الفعل لو وقع منه تعالى . فأما إذا كان غير المكلَّف يقدم على ما له هذه الصفة من الفعل — وهو لا يعلم أن المكلَّف يختار عنده ما ذكرناه — فغير واجب أن يدل على ما ذكرناه[4] . ولو جاز فى القديم تعالى ما هذا حاله — وهو غير عالم —

---

(١) فى الأصل : « لوقوعه » . (٢) لعلها « بل » . (٣) مطموسة .

(٤) أى من أنه يريد الفساد والمعصية . وخلاصة الفقرة : أنه يستحيل على الله تعالى أن يفعل شيئا من شأنه أن يختار العبد عنده المعصية وهو عالم بحال العبد .

لكان لا يدل أيضا على ما ذكرناه . لكنه من حيث حصل عالما لذاته ، تستحيل هذه الطريقة فيه تعالى .

فإن قال : أفلستم تفصلون بين المكلِّف وغير المكلِّف فى باب وجوب اللطف؟ وكيف يصح الآن ما ذكرتم من التسوية بينهما ؟

قيل له : إنا إنما سوينا بين القديم تعالى وبين غيره فى أن مثل هـذا الفعل لو وقع منـه لكان قبيحا من حيث يحصِّل مفسدة وإضرارا بالمكلَّف ؛ وبينا أن الذى له صار مفسدة ودل من حال فاعله على أنه يريد المعصية والفساد فعله له ، مع علمه من حال المكلَّف أنه سيختار عنـده العدول عن الطاعة إلى المعصـية ، ولولاه كان يستـمر على الطاعة ، فصار الوجه الموجب لكونه مفسـدة فيهما على حد واحد . وكذلك حاله فى الدلالة على أن الفاعل مريد للفساد .

فأما اللطف الذى يوجبه فغير واجب فيه مساواة غير المكلِّف للمكلِّف[1] ، من حيث كانت العـلة تتضمن أنه من حيث كلفـه يلزمه أن يستصلح كما يلزمه أن يمكِّن . وحال غير المكلِّف يفارق حال المكلِّف فى هذا الوجه على ما نبينه من بعد .
وهذا كما نقول : إن / الأمر بالقبيح <

>[2] من المزية

فى التكليف ، لأنه إذا كان من حيث كلفـه قد التزم الإثابة ، وقصد بالتكليف التعريض لذلك ، فقد يضمن فعل كل ما يدعو المكلَّف إلى الوصول إلى ذلك ، وغيره مفارق له فى هذه الصفة .

---

(١) فى الأصل لكلف فيه .

(٢) ما بين القوسين مطموس .

فإن قال : إنَّ نعــله تعالى لمــا كفر العبد عنده لا يدل على أنه مريد كفره وفساده ؛ لأنه يجوز أن يفعل ذلك بضرب من المصلحة ، وإنمــا كان يجب أن تقضوا بأنه يدل على ذلك لو لم يكن فيه سوى هذا الوجه .

قيل له : قد صح بمــا قدمناه أنه إذا علم من حال المكلَّف ما وصفناه، فلو فعله كان مستفسدا ودالًّا على أنه يريد الكفر والفساد متى لم يحصــل وجه ســواه . وقد ادَّعيت أنه يجوز أن لا يريد ذلك ويريد وجها آخر، فمتى لم < (١) > والطعن زائل .

فإن قال : أفتجوِّزون أن يحصل فيه وجه يخرجه من أن يدلَّ على ما ذكرتم ؟

قيل له : إذا ثبت بمــا قدمناه أنه لوقوعه على هذا الوجه يكون مفسدة، وأنه يدلُّ من حال فاعله إذا كان عالمــا بالأحوال التى وصفناها على أنه مريد للكفر والفساد ، فيجب أن لا تتغير حاله فى حكمه ولا فى دلالته بحصول وجه آخر فيه ؛ إذ قد علمنا أن حصول أىِّ وجه ذكر فى هــذا الفعل لا يقدح فى كونه واقعا على الوصف الذى ذكرناه .

فإن قال : هلا قلتم إنَّه تعالى يجوز أن يعلم من حال هذا الفعل أنه وإن كفر عنده زيد يؤمن عنده جمع عظيم ، فيعتبر لأجل ذلك حاله فى دلالته على أنه مريد لفساده ؛ لأنه ليس بأن يقال — والحال هــذه — إنه يدل على أنه مريد لكفر الكافر من حيث يختاره عنــده بأولى من أن يقــال إنه يدل على إرادته لإيمــان الجماعة من حيث تختار عنده . وهلَّا قيل فيما حل هذا المحل إنه يعتبر فيــه الأغلب فيما يقع عنده ؟

---

(١) مطموس .

فإن كان الأغلب فى ذلك على الوجه < <(١)

على إرادة الفاعل له < <(٢) كما تقولون < <(٣)

إذا حصل فيه يقع لو فى علته كان الحكم له .

قيل له : إن هذا السؤال يتضمن تسليم ما ذكرناه من كون هذا الفعل مفسدة إذا كان المعلوم أنه يختار عنده الكفر فقط . وفى ذلك تصحيح ما أردنا من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما هذا حاله من الفعل بالمكلف(٤) . فأما ما سألت عنه فهو طريقة أهل الأصلح الذين يوجبون ما هذا حاله من الفعل، ويزعمون أنه أصلح من حيث كان بما يقع عنده من الصلاح أكبر . ومتى صح — بما قدمناه — أنه مفسدة ، صار ذلك مقتضيا لقبحه ؛ فلا يجوز مع ذلك أن يحسن ، فضلا عن أن يجب .

فإن قال : فهل يقدح ذلك فى وجه دلالته على أن فاعله يريد الكفر والفساد؟

قيل له : إن الذى ذكرته فى السؤال يقتضى أنه يدل على ذلك ، ويدل أيضا على أنه مريد ممن يختار الإيمان عنده الإيمان(٥) ؛ لأنه قد حصل فيه الوجه الذى يوجب كونه دالا على الوجهين . فلا يجوز أن يكون قادحا فى الآخر . ألا ترى أن المعجز قد دل على تصديق من ادعاه(٦) عندما ادعى النبوة ؛ فواجب أن يدل على تصديق الجماعة إذا ادعت ذلك . ومتى دل على الوجهين لم يقدح فيما قدمناه من كونه مفسدة ودالا على أن فاعله مريد للكفر والفساد . ويجب أن تكون هذه الجملة إذا كانت من جهات القبح أولى بالاعتبار من جهة الحسن . وليس كذلك

(١ — ٣) مطموس .

(٤) فى الكلام تقديم وتأخير وتقديره لا يجوز أن يفعل بالمكلف ما هذا حاله .

(٥) الإيمان مفعول « مريد » .　　(٦) فى الأصل ادعا .

حال الضرر ، لأنه بالنفع الموفى عليه يخرج من كونه ظلما وضررا . فلذلك يتغير
حاله فى باب القبح . ونتبين صحة / ما قلناه إن كونه مفسدة <
< [١] كان مصلحة لغيره ، كان بمنزلة < < [٢]
أو كان فيه نفع له . وكما أن ذلك لا يؤثر فى قبحه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .
وإنما يؤثر النفع فى الضرر إذا كان[٣] واصلا إلى من يختص بالضرر . فأما إذا كان
واصلا إلى غيره فلا تأثير له فيه ؛ لأنه لو كان له تأثير والحال هذه ، لوجب متى
كان الظالم شديد الحاجة إلى ما غصبه ونفعه به يزيد على قدر الضرر الواصل إلى
المظلوم، أن يحسن ذلك منه . يبين ما ذكرناه أن المكلف لو دعا زيدا إلى الفساد
بالقول الذى به يدعو عمرا إلى الصلاح ما كان يجب أن تتغير حاله فى كونه
مفسدة ، وإنما ينضاف إلى ذلك أمر آخر[٤] لا يقدح فى قبحه . فكذلك القول
فيما بيناه : لأنا فى صدر هذا الباب قد دللنا على أن هذا الفعل أولى أن
يكون مفسدة من الدعاء إلى الكفر ؛ لأن الدعاء إليه قد يختار الكفر عنده
وقد لا يختار ؛ وهذا الفعل لا بد من أن يختار ذلك عنده ويقوى دواعى
المكلف . فلو لم نقل فيما هذا حاله إنه مفسدة لكان الدعاء إلى الفساد لا يكون
مفسدة، ولا إرادة الفساد . وقد بينا أن المفسدة لا يجوز أن يفاد بها حمل المكلف
على الكفر أو إدخاله فيه أو صده عنه لأن ذلك يجرى مجرى إزالة التكليف
وإخراج هذا الفاعل من أن يصح منه الفساد والصلاح . فكما أن ما يدخل به
فى أن يتمكن من الفساد والصلاح لا يعد فى باب اللطف والمصلحة ؛ فكذلك
ما يخرج به عن حد التمكين لا يعد فى باب المفسدة . فيجب إذن أن تكون المفسدة

(١ — ٢) مطموس . (٣) أى النفع .
(٤) هذا الأمر الآخر هو صلاح عمرو .

هي[1] الفعل الذي يجرى مجرى الحمل على الفساد والتدريج إليه والبعث عليه ، ولا يكون كذلك مع التكليف ، إلا إذا كان بالصورة التي وصفنا .

فإن قال : كيف يدل هذا الفعل على أن فاعله يريد الفساد وقد علمنا أنه قد يحسن < >[2] في مثله . أو ليس الفعل لما دل على كون فاعله قادرا لم يصح ذلك فيه ؟

قيل له : إن دلالة الفعل على إرادة الفاعل تفارق دلالته على أحوال الفاعل التي معها يصح الفعل منه ؛ لأنا نعلم أن ظاهر الخبر يدل على إرادة المخبر ، وكذلك ظاهر الأمر . وقد يوجد ما يساويهما في الجنس والصفة ولا يدل . فكذلك لا يمتنع فيما ذكرناه أن يدل على أنه مريد للفساد وإن لم يدل كل ما ساواه فيما ذكرته . وتفارق دلالة الفعل على كون فاعله قادرا ؛ وذلك لأنه دال على الصفة التي لاختصاص الفاعل بها صح منه ولولاها لتعذر عليه . وليس كذلك ما يدل على كونه مريدا ؛ لأن ذلك الفعل لا يصح منه من حيث كان مريدا ، وإنما يدل لأمر يرجع إلى اختياره له مع العلم بأحوال تقتضي أنه مريد لذلك ، فلا يمتنع أن يقع ممن ليس هذا حاله ولا يدل على حد ما ذكرناه في الخبر والأمر .

فإن قال : إنهما إنما يدلان لمواضعة متقدمة ، فإذا كان الفاعل لها عالما بهما وكان حكيما فلا بد من أن يريد ذلك ، وليس كذلك الحال في الفعل الذي ذكرتم لأنه لا مواضعة فيه ، فكيف يصح أن يدل على وجه دون وجه ؟

قيل له : إن الذي يوجب دخول الفعل في حكم المواضعة آكد مما يوجب دخول القول فيها ، ألا ترى أن المعجز في باب دلالته على نبوة من ظهرت عليه قد حل

(١) في الأصل هو .　　(٢) مطموس .

على التصديق لمقدمات وقرائن وصارت[1] دلالته فى ذلك آكد من دلالة التصديق ؛ ولم يجز أن يقال إن التصديق إنما دل لسبق المواضعة فيه، فالمعجز يجب أن لا يدل . و بمثل ذلك يبطل ما ذكرته ؛ وذلك لأن اختيار ما عنده يعلم هذا الفاعل أن المكلف المتمكن من الصلاح والفساد على وجه لولاه لكان سيفعل الصلاح، يقتضى تعلق هذا الفعل <　　　　>[2] ولا يجوز بدعوة المدّعى ، فيتميز ذلك فى حكم المواضعة عليه ، فيجب أن يدل على هذا الحد ، و إن كان قد يقع مثله ممن لا يختص بهذه الصفة من الفاعلين ولا يدل .

فان قال : فيجب لو كان المعلوم من حال زيد أنه إذا فعل واجبا يكفر عنده عمرو أن يقبح ذلك منه و يتغير حاله فى وجوبه عليه .

قيل له : قد بينا أنه تعالى لو علم من حال فعل من الأفعال أنه بهذه الصفة لكان لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة منه ، فإذن لا يجوز أن يحصل ما سألت عنه فى شىء من الواجبات .

فان قال : فلو حصل فيه هذه الصفة، كيف كان الحكم فيه ؟

قيل له : [الجواب] ما بيناه من أنه تعالى كان لا يجمع بين تكليفهما من حيث يؤدّى ذلك إلى فساد يقع ؛ ولا يصح المنع منه لكونه صلاحا لفاعله ؛ فإما أن يكلِّف مَن ذلك صلاح له فقط ، أو يكلِّف من ذلك فساد فى تكليفه و يمنع من دخول هذا الفعل على وجه يكون فسادا .

فان قال : أرأيتم لو أن من وجب عليه ذلك لم يعلم أنه مفسدة لغيره ، أكان يقبح ذلك منه ؟

---

(١) فى الأصل وصار .　　　(٢) مطموس .

قيل له : إن وجه قبحه إذا كان كونه مفسدة ، وكان ذلك لا يصح إلا مع علم فاعله بما وصفناه ؛ فغير ممتنع أن يقال إنه لا يقبح ذلك منه ، ولا يدل ، لو فعله ، على إرادته الفساد ، وكان[1] ذلك لا يخرج ما قدّمناه من كونه واجبا على القديم تعالى ؛ وهو أن لا يجمع بين تكليفهما للعلة التي وصفناها . وقد بينا من قبل أن كل مفسدة تكون من فعل غير المكلّف والمكلّف[2] ، فلا بد مع التكليف من أن يمنع القديم تعالى منه ، وأن المعتبر فى ذلك أن يعلم أن الفساد من المكلف يقع عنده . ولا فصل بين أن يكون فاعله قاصدا إليه على وجه يكون مفسدة أو لا قصد له فى ذلك . ولا فرق بين أن يحسن منه أو يقبح فى أن حال المكلّف لا تختلف وإن / كان < [3] > الفعل < [4] > يختار عنده الكفر ، يوصف فاعله بأنه مفسدة إذا قصد هذا الوجه . فلو لم يعلم ذلك من حاله لما وصف بأنه مفسدة .

فإن قال : فيجب إذا أمر المولى غلامه أن يسقيه الماء وعلم أنه إن ترك بذل كل ماله له يعصيه فى ذلك ، أو إن ترك تخريب داره وضيعته أو عتقه عنده يعصى فى ذلك ، أن يكون[5] بكفه عن ذلك مستفسدا له ومريدا منه المعصية على ماذكرتم . ومتى قلتم ذلك ، لزمكم القول بأنه يلزمه بعد الأمر هذه الأفعال ؛ لأنه لو لم يفعلها يحصل مستفسدا .

قيل له : متى كان الذى ذكرته أضر على المولى من كف العبد عما أمره به ، يخرج تركه لأن يسقيه الماء[6] من أن يكون قبيحا ، إذا كان لا يتم إلا بضرر عظيم يوفى عليه ، فلا يحصل ما ذكرته داخلا فى كونه مفسدة[7] .

---

(١) فى الأصل : لكان .
(٢) بأن تكون من فعل شخص لا علاقة له بالتكليف .
(٣ ، ٤) مطموس .
(٥) أى يجب أن يكون .
(٦) أى يخرج امتناعه عن أن يسقى مولاه الماء .
(٧) فلا يحصل ما ذكرته داخلا تساوى فى لغة المؤلف فلا يدخل .

فإن قال : فلو أراد من عنــده أن يصلى وعلم أنه لا يفعــل ذلك إلا بالأمور التى وصفناها، يجب أن تكون واجبة ؛ لأن ترك الصلاة لا يقع إلا قبيحا .

قيل له : إن العلم بذلك يتعذر على المولى ، لأنه لا يعرف الأمور المستقبلة ، فكيف يقطع بأنه[(١)] عند هذه الأمور يفعل الصلاة ولولاها كان يتركها ؛ وهو لا يعلم من حال العبد هل يبقى أم يخترم[(٢)] .

فإن قال : فلو غلب على ظنه ما ذكرناه ، كيف يكون الجواب ؟

قيل له : إن غلبة الظن إنما تقوم مقام العلم فيما يتعلق بالمنافع والمضار متى أثرتا فى حال الفعل لو وقعتا ، وعلمنا ذلك من حالها . فأما إذا لم يكن الحال هذه فلا مدخل للظن فيه . وقد علمنا أن المولى متى أراد من عبده الصلاة لم يخل من أن يريد ذلك لمنفعة تعود إليه من سرور أو غيره ، أو يريده لشىء يختص العبد ؛ فإن كان لمنفعة تعود إليــه لم يعتد بها / إذا لم تتم إلا < >[(٣)] على العبد وهو الثواب ، فإنه يكون بهذا يضر بنفسه لمنفعة غيره . وقد علمنا أن جمــلة هذه الأمور تقتضى الإضرار به . فإذا وقعت قبيحة تقتضى استحقاق العقاب ، فلا تجوز مع ذلك أن تجب عليه .

فإن قال : فيجب — لو علم بدلا من غلبة الظن ذلك[(٤)] — أن لا تلزمه أيضا هذه الأمور !

قيــل له : كذلك نقول . وقد بينا أن ما يكون صلاحا بأن يرتفع عنده القبيح من المكلف أو يحصل عنده الواجب إنمــا يلزم المكلف دون غيره . ومتى

---

(١) فى الأصل على أنه .　　(٢) أى يموت .　　(٣) مطموس .

(٤) يريد فيجب لو علم ذلك بدلا من أن يغلب عليه الظن فيه .

لم يجب على غير المكلف ، لم يجز أن يقال فى تركه أنه يقبح منه إذا كان ماله يقبح هو أنه ترك[1] للواجبات .

وبعد : فإن أكثر ما يلزم فى هــذا الباب أن يفصل بين المكلف وبين غيره فيما سألت عنــه كما يفصل بينهما فى الاستصلاح ، متى كان ما يفعله غير المكلف يعود إليــه بنفع ، وتركه يعود عليه بضرر . وذلك لا يؤثر فيما يريد نصرته من أن القديم تعــالى لا يجوز أن يفعل ما يعــلم أن المكلف يفسد عنــده باختيار الكفر والمعــاصى .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يعتمد فى أنه تعالى لا يكلف بفعل ما يكفر عنده المكلّف على ما حكى عن أبى على ، رحمه الله ، من أنه لو فعله لدل على أنه يريد فساده وكفره من قبــل أن ذلك لا يدل على إرادة ذلك ؛ إذ لو دل على ذلك فى فعله تعــالى ، لدل فى الشاهد ؛ فكان يجب إذا أمر الوالد ولده بالتعلم — ثم علم أو غلب فى ظنه أنه يترك التعلم إن حفظ ماله ، وإن ضيعه يتعلم — أن يدل حفظه لمــاله وذكره على أنه مريد لترك العلم منه . ولو دل ذلك على أنه يريد فساده للزمه تضييع ماله أو بذله أو تخريب داره لكى يخرج من هذه الإرادة القبيحة .

قال رحمه الله : وكان يجب إذا علم أحد أو غلب فى ظنه انه متى أنكر القبيح على غيره يتعمــد ضربه وشتمه ، ولولا إنكاره لم يتعمد ذلك فيكون مفسدة < > وذلك يوجب قبح إنكاره[2] ، لأنه لا يتم إلا بإرادة القبيح .

واعلم أن الذى قدمناه من الدلالة لا يفتقر إلى ذكر هذه الطريقة ؛ لأنا قد بينا أولا أن فعل المكلف لمــا يعلم أنه يختار المكلف عنده العدول عن طريقة الطاعة إلى الكفر والمعصية لا يكون إلا استفسادا ، وبينا أن من الاستفساد أن يكون قبيحا

---

(١) فى الأصل تروك .　　(٢) مطموس .

كقبح الظلم . فسواء دللنا على أنه يدل من حال فاعله على أنه قد أراد من المكلف الفساد أو لم يدل على ذلك ، فالذى قدمناه صحيح ؛ وذلك لأن كونه استفسادا يرجع إلى أنه واقع من المكلف الملزم بالتكليف تمكينه واستصلاحه . فمتى فعل ما هـذا حاله كان باعثا له على الفساد ومقويا لدواعيه . وحال هذا الفعل بكونه بهذه الصفة لا يتغير بأن يريد فاعله الفساد أو لا يريده ، كما إن دعاه إلى الفساد بالأمر والترغيب على هـذا المحل وإن لم يرد منـه الفساد ؛ لأن ظاهر ذلك يقتضى البعث(١) وتقوية الدواعى ، وأنه فعل ما يكون إلى فعل معصية أقرب . وذلك لا يجوز منه سبحانه أن يفعل ما ظاهره الترغيب . وإن لم يقصد به الترغيب لـما كان حاله ما وصفناه ، ويوضح ذلك ما قدمناه من أنه لو فعل تعالى ما هذا حاله لحل محل أن يفعل المكلف ما تقوى به دواعيه فى الفساد الذى منع بالتكليف منه . فكما يلزمه بذل جهده فى أن لا يقوى دواعيه ولا يفعل ما يكون عنده إلى الفساد أقرب ، فكذلك يقبح منه أن يفعل ما يكون معـه إلى الفساد أقـرب . يبين ذلك أنه لـما وجب عليه تعـالى بالتكليف أن يمكنه ، وجب عليه إذا قدر على تمكين نفسه ببعض الآلات أن يحصلها ويتوصـل / < إلى فعل ما كلف بها . وعلى ذلك الوجه قال شـيوخنا رحمهم الله تعالى >(٢) يجب أن يكون النظر للمكلَّف فيما كلفه إياه من نفس المكلَّف ، وفصلوا بين ما يرجع إلى التكليف فى هذا الباب وبين غيره . فإذا صح أنه متى عرف أحوال نفسه فيما كلف وأحوال دواعيه إلى اختيار الفساد ، أو يكون كالبعث له عليه والاستدراج إليـه — وكذلك القول فى تكليفه ، لأنه تعـالى عالم بأحواله ، وما يختار عنـده الفساد والصلاح — فالتزامه بالتكليف الذى عرضـه به للثواب استصلاحه يقتضى أن يقبح منه أن يفعل ما يختار عنـده الكفر والفساد ، ويصير

---

(١) أى البعث على الفعل .   (٢) غير واضح فى الأصل .

كالمنع له من الوصول إلى ما عرض له من درجة الثواب ، ومتى سلك هـذا الطريق لم يلزم ما حكيناه عن أبي هاشم رحمه الله .

فإن قال : أفيلزم ما أورده رحمـه الله قولكم فيما تقدم إن ذلك يدل من حال فاعله على أنه مريد للفساد والكفر ؟

قيل له : إذا كان الغرض بذلك إثبات الدلالة على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله ، فلا يلزم ذلك عليه(١) ؛ لأنا لم نقل إنه يقبح من حيث يدل على إرادته الكفر والفساد، بل بينا أنه يقبح من حيث كان استفسادا ؛ ثم ذكرنا أنه مع ذلك يدل على إرادة فاعله للفساد من الوجه الذى ذكرناه ، ولم نقل إنه يقبح من هذا الوجه حتى إذا طعن فى دلالته على ذلك كان الطعن فيه قدحا فى المسألة التى نريد نصرتها ؛ وإن كان ذلك يؤثر فى كلامنا لو حكمنا بقبحه من هذه الجهة . وإنما طعن رحمه الله على كلام أبى على، رحمه الله، من حيث حكم بقبح المفسدة من حيث تدل من حال فاعله(٢) على أنه مريد لفساده ، وقال : إذا دل على ذلك من حاله وكان المكلف لا يريد أن يكون مريدا لصلاحه فيجب قبح ما دل على خلافه(٣) ، فأورد رحمـه الله على كلامه ما حكيناه . فأما نحن فإنما ذكرنا هـذا الكلام لنبين به أنه مع قبحه ، ومع كونه مفسدة ، يدل أيضا من حال فاعله على ما ذكرناه من غير أن نجعل(٤) دلالته على ذلك وجها لقبحه ولا لكونه مفسدة . فهذا الطعن بما أوردناه زائل .

فإن قال : هلا قلتم إن دلالته على أن فاعله مريد للفساد يوجب قبحه ؟

---

(١) أى على هذا القول .
(٢) أى فاعل الفعل .
(٣) أي خلاف الصلاح .
(٤) فى الأصل : بجعلنا .

قيل له : إن كون الفعل دلالة على القبيح لا يقتضى قبح الفعـل ؛ كما أن الخبر عن القبيح والعلم به لا يجب قبحهما لتعلقهما بالقبيح . وقد بينا فى غير موضع أن حال الدلالة كحال العلم والصدق فى تعلقهما بما يدلان(١) عليه . فكيف يصح أن نحكم بقبح الفعـل من حيث دل على وقوع قبيح آخر من فاعله . فلو كان لا وجه لقبح ما قلنا إنه مفسدة إلا كونه دلالة من حال فاعله على أنه مريد للفساد لوجب أن لا يكون قبيحا . وذلك يبين أنه إنمـا قبح لمـا قدمنا ذكره . يبين صحة ما ذكرناه أنه قـد يجب على أحدنا أن يظهر(٢) من نفسه ارتكاب بعض القبـائح فى بعض الأحوال عند توبة أو اعتذار ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منه أن يعلم ذلك من حاله . فلو قبحت دلالة القبيح، لوجب أن يقبح ما ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن لا يقبح ما يدل على القبيح ألبتـة ؛ وذلك بخلاف ما يجرى فى الكتب .

قيل له : إنا لا ننكر أن يقبح ذلك لوجه آخر سوى كونه دالا على القبيح ، كما يقبح الخبر الصدق إذا قبح مخبره لوجه سوى كونه متناولا للقبيح ؛ وإن كان شيخنا أبو على، رحمه الله، يعتمد فى المفسـدة أنها إنمـا تقبح منه تعالى لأنها تدل أنه مريد للفساد . والذى قدمنـاه أقوى فى فساده . وإن حكم بقبحه من وجه آخر فلا مطعن بذلك فى كلامه / والظاهر من قـوله فى كتاب اللطف وغيره أنه حكم بقول من هذا الوجه فلذلك استمر الطعن عليه ، وإن كان ربما مر فى كلامه ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يفعله لهذه العلة ، وهذا صحيح لأنه تعـالى لا يجوز أن يفعل ما يدل على أنه تعـالى مريد للفساد من حيث بينت أنه تعـالى يتعالى عن إرادة الفساد ، فلا يجوز أن يدل على الشىء بخلاف ما هو(٣) به ، ويصير

---

(١) فى الأصل : يدل . (٢) فى الأصل : يظهر . (٣) أى الشىء .

هذا الفعل لو وقع منه ، بمنزلة الكذب لو وقع منه تعالى . فأما لو كان ممن يجوز أن يريد الفساد حتى تحصل هذه الدلالة واقعة على صحة[1] ، ما كان يصح أن نحكم بقبحها لكونها دالة على ذلك دون أن نبين فيها بعض جهات القبح على ما ذكرناه . فلذلك قلنا فيه تعالى لما لم يجز عليه البداء[2] لم يجز أن يحصل فى أفعاله ما يدل على جواز ذلك عليه ؛ ولم نقل ذلك فى الواحد منا لما جاز البداء عليه . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله فى الأفعال ما يدل على كون فاعلها[3] كارها للحسن كالنهى والزجر، ولم يقولوا بأن ذلك يقبح من حيث يدل على أنه كاره ، وإنما حكموا بقبحه لتعلقه بالقبيح على وجه مخصوص .

فإن قال : إنما قصد أبو على رحمه الله فى ذلك إلى أنه تعالى لو فعل المفسدة لكان قد فعل ما ظاهره يدل على إرادة فاعله الفساد مع كونه منزها عن ذلك ، وما هذا حاله لا يكون إلا قبيحا لأنه يقع موقع الكذب .

قيل له : إن ظاهر كلامه بخلاف ما قدّرته ، لأنه صرح بأنه تعالى لا يفعل ذلك ويقبح منه ؛ لأنه لو فعله لدل على أنه مريد للفساد ، فأثبت كونه دالاً ، وجعله علة لما حكم به من قبحه . فلذلك صح الاعتراض بما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، وبما[4] أوردناه الآن على كلامه .

فإن قال : قد عرفنا ما ذكرته ، فما الذى تقوله فيما تقدم من أنه يدل على إرادة فاعله الفساد . أتقولون إنه صحيح وإن كان إنما يقبح لوجه آخر . فإن حكمتم بصحته على ما دل كلامكم عليه فى الجواب عما أورده أبو هاشم

---

(١) أى واقعة صحيحة . (٢) البداء بالفتح من بدا له فى الأمر أى نشأ له فيه رأى ؛ وهذا غير جائز على الله تعالى لأن علمه بالأشياء قديم . (٣) فى الأصل : فاعله .

(٤) فى الأصل : وربما .

رحمه الله من المطاعن فى ذلك ، وكيف الوجه فى دلالته على ما قلتم . وإن قلتم : إنما يدل فعله تعالى لما يختار المكلف الكفر عنده على إرادته لذلك ؛ لعلمه بأنه يختاره عنده؛ فيجب أن يدل تكليفه من يعلم أنه يكفر على إرادته الكفر لعلمه بأنه سيختار ذلك ، ويجب أن يدل من فعل غير المكلف ، ومن فعل من لا يعلم من حال الفعل ذلك . ويلزم على هذه الطريقة ما تقوله المجبرة[1] من أنه تعالى يجب أن يريد ما يعلم أنه يقع إذا علم أنه يختار عند أفعاله ، ويجب صحة ما تعلقوا به من أنه تعالى إذا أراد المجاهدة وكان ذلك لا يكون إلا باختيار الكفار[2] المقاتلة أن يكون مريدا لها ، إلى ما شاكل ذلك .

قيل له : إنا قد بينا أن لدلالة ذلك على أن فاعله يريد الفساد شروطا : منها أن يكون بالتكليف المتقدم ملتزما لاستصلاح المكلف بالتمكين وما يجرى مجراه . ومنها أن يكون المكلف يتمكن من الصلاح والفساد قبل حدوث هذا الفعل ، ويعلم أنه سيختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان يختار الصلاح . ومنها أن يكون الفاعل لذلك عالما من حال الفعل ما وصفناه، وأنه سيختار المكلف عنده لا محالة الكفر والفساد . ومنها أن يكون المكلف عرضة بالتكليف وبما يحدثه من بعد ما يرجع إلى غيره من منفعة أو دفع مضرة، وأن لا يكون مكلفا لغرض يرجع إليه من استجلاب منفعة أو دفع مضرة . ومنها أن تكون حاله فى سائر أوقات التكليف كحاله فى الابتداء فيما هو عليه من الأعراض العائدة على المكلف حتى يصير فى الحكم كأنه مريد منه جملة ما كلفه حالا بعد حال كما أراده فى الابتداء .

---

(١) المجبرة هم الفرقة القائلة إن العبد وأفعاله كلها لله . وأول من قال بذلك جهم بن صفوان الذى بالغ فى القول بالجبر بما لم يسبقه إليه أحد . وقد قال المعتزلة بالاختيار والعدل الإلهى ردا على هذه الفرقة .

(٢) كتبت فى الأصل ثم شطبت .

فتى اجتمعت هـذه الشروط وجب فى هذا الفعل — لو وقع منه — أن يكون دالا من حاله على أنه يريد كفره وفساده .

فإن قال : أليس من قولكم إنه تعالى متى فعل ما يختار المكلّف الإيمان عنده على وجه لولاه لاختار الكفر أن ذلك لا يدل على أنه مريد منه الإيمان والصلاح ، فكيف يجوز فيما ذكرتموه أن يدل على أنه مريد للكفر والفساد ، والحال فيهما[1] واحد ؟

قيل له : لو قيل إنه تعالى متى فعل الألطاف التى صورتها ما ذكرته ، فيجب أن يدل على ما سألت[2] عنه كان لا يمتنع لأنها تجرى مجرى ابتداء التكليف . فإذا كان تعالى متى كلّف أولا فلا بدّ من أن يريد ما كلّف ، فكذلك إذا لطف فى فعل ما كلّف . ولا يلزم على ما قلناه فى التمكين أن يكون دالًا على ذلك ؛ لأنا قد بيّنا الفرق بين التمكين واللطف فى هذا الوجه . وليس لأحد أن يقول إذا كان تعالى قد أراد فى ابتداء التكليف فلا وجه لأن يريد ذلك عند فعل المصلحة واللطف ؛ وذلك لأنه قد علم أنه تعالى إذا كلّف عقلا الأفعال العقلية أنه لا يمتنع أن يؤكده سمعا بالأمر والترغيب ؛ ولا بدّ عند ذلك من أن يريد ما قد كان كلّف من قبل . فما الذى يمنع من أن يريد ذلك عند فعله اللطف والمصلحة ؟ وقد علمنا أن تأثير اللطف فى المكلف أعظم من تأثير الأدلة المتكررة . فإذا جاز عندها أن يكون مريدا لما قد كان أراده ، فبأن يجوز ذلك عند اللطف الذى يحدثه و يفعله أولى . فليس لأحد أن يقول إن ذلك يوجب كون الإرادة عبثا ؛ لأنها إذا كانت حكمة عند الأمر الثانى من حيث صار بها الأمر أمرا ، فكذلك لا يمنع أن تحصل

(١) أى فى إرادة الإيمان و إرادة الكفر .

(٢) الأصوب أن يقول : يدل على أن ما سألت الخ .

حكمة إذا قارنت اللطف والمصلحة ، لوقوعهما بالإرادة موقع ما يكون الترغيب فيها أكثر ، لأن المكلف متى علم أن مكلفه يريد منه ما كلفه حالا بعد حال عند استصلاحه له بالألطاف ، كان ذلك أقوى فى بعثه على الطاعة ، فيكون لطفا من هذا الوجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان تعالى قد يريد منا الصلاة التى هى لطف فى العقليات ، وإن لم يرد عند ذلك التكليف العقلى مع كونها مصلحة فيه ، فما الذى يمنع من أن يفعل اللطف ولا يريد نفس الإيمان ؟ وذلك لأنه قد صح أنه متى أمر بعد التكليف ورغب فلا بد من أن يريد ، وإن كان متى أمرنا وكلفنا أن نأمر بالإيمان فلا يجب أن يريد ذلك[1] . وإنما يجب أن يريد منا نفس ما أمرنا به . فكذلك القول فى الفصل بين اللطف من فعله ، وبينه من فعلنا فيما سألت عنه .

وليس لأحد أن يقول : جوزوا أن يريد تعالى من المكلف الإيمان فى كل حال ، وإن لم يفعل أمرا ولا لطفا ، لأن ذلك يكون أقوى فى ترغيبه وبعثه[2] ؛ وذلك لأن الذى ادعاه غير معلوم ، كما لا يعلم أن الأصلح للمكلف أن يأمره حالا بعد حال وأن يفعل له اللطف حالا بعد حال . فإذا جاز فى المرض أن يكون لطفا فى وقت ، وفى وقت آخر مفسدة وإن كان الجنس لا يختلف ، فهلا جاز مثله فى الأمر والإرادة ؟

وبعد ، فان الإرادة لا تدرك ولا تحس ، فلا يعرفها المكلف لو فعلها تعالى إلا إذا ظهر منه تعالى فعل يدل عليها ويقتضيها وهو الذى ذكرناه من الأدلة المؤكدة والأمر والترغيب والألطاف .

---

(١) يفرق بين الأمر بعد التكليف والأمر مع التكليف .

(٢) من بعث على كذا : أى حمل عليه ردعا إليه

فلو قيل : إن اللطف من فعله تعـالى لا يدل على أنه مريد للإيمـان ، وإن كانت المفسدة لو وقعت تدل على أنه مريد للكفر ، لجـاز ؛ وذلك أنه تعـالى من حيث كلف من قبل صار فى الحكم كما < >[1] حال ، فصار ما يفعله من حال بعـد حال من الألطاف < إنمـا > يفعله من حيث كلف وأراد والتزم بذلك هذه الأفعال . وليس كذلك حال المفسدة ، لأنه تعـالى لم يتقدّم منه ما يقتضى كونه مريدا للكفر والفساد ، بل تقدم ما يقتضى ضدّ ذلك وخلافه . فيجب أن لا يمتنع أن يدل ذلك — لو وقع منه — على أنه مريد لكفره وفساده ، لأنه لا يمكن أن يقـال فيها[2] إنّه يفعلها[2] لغرض قد تقدم ، فلا بد من أن يفعلها لغرض فى الوقت ، وذلك يوجب ماقدّمناه من دلالتها على أنه مريد للكفر . وليس كذلك اللطف ، لأنه يمكن أن يقال إنه تعالى يفعله لغرض متقدّم يقتضيه ، فلا يجب أن يكون مريدا للإيمان فى الحال . وليس كذلك الأمر حال الأمر بعـد التكليف ، لأن من حق الأمر أن لا يكون أمرا إلا بالإرادة . فلذلك وجب أن يكون مريدا عنـده ، وليس من حق اللطف أن لا يكون لطفا إلا بإرادة الإيمان . فتى تقدّم منه تعالى ما يقتضى فعله لم يجز أن يحكم بأنه تعالى عند ذلك يريد الإيمان لا محالة .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه من الشرائط فى كون المفسـدة دلالة من حال فاعلها على أنه مريد للفساد دعوى منكم ؛ فمـا الذى يدل عليه ؟

قيـل له : قد بينت أن الوالد يأمر ولده بالتعلم ويلزمه طريقـة التأدب ويمكّنـه من ذلك ، فيصير فى حكم المكلف له ذلك ويلتزم بذلك استصلاحه

---

(١) مطموس .   (٢) لعلهما : فيهما ويفعلهما .

بالتمكين وما يجرى مجراه ، وأنه متى استمر مع ولده على هـذه الحال لم يغيره[١] ؛ وعلم أنه إن عنف عليـه بكثير من القول يغادر طريقـة العلم والتأدب ويفسد .

ومتى لم يفعـل ذلك لزم ما أراده منـه فعنف عليـه ، أن ذلك يدل على رجوعه عن طريقة استصلاحه وأنه يريد فساده دون صلاحه / له بذلك < [٢] > من دلالة النهى والتهـديد يكون لو نهـاه عن التعلم و زجره يدل على أن غرضـه قد تغير، وأنه — بخلاف ما كان مريدا منه — كاره لـما كان مريدا له . وكذلك القول فيما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما يجب فى الوالد لنفع يعود على الولد أو غم يزول عنه . وذلك أن هذه الطريقة قائمة[٣]، فمن أراد من الأجنبى ذلك، وممن يريد من الكافر أن يؤمن بما يفعله من الدعاء والبيان ، وممن يريد من المريض أن يبرأ بما يفعله من الدلالة والإرشاد، فليعلم[٤] أن العلة فيه ماذكرناه دون ما أراد السائل .

فان قال : فيجب أن يكون غير المكلف بخلاف المكلف فيما ذكرتموه : لأن ما أوردتموه من الشروط وذكرتموه من الأمثلة يقتضى ذلك، وقد قدمتم أن الحال[٥] فيهما واحدة . قيل له إنا لم نقل إن الحال فيهما واحدة إلا فى وجه واحد : وهو أن يكون غير المكلف يفعل مايفسد عنده غيره مع المعرفة وزوال سائر الأعراض . فأما إن فعل ذلك لمنافعه أو لدفع المضار عنه عاجلا وآجلا فذلك غير واجب فيه . وليس كذلك حال القديم تعـالى لأنه لا يفعل الفعل إلا لغرض يعود على المكلف إذا كان له تعلق بما كلف . فلا بد متى فعل ما هـذا حاله أن يدل على أنه مريد لفساده ، ويكون سبيله سـبيل الوالد الذى لا غرض له فى العنف الذى قدمنا

---

(١) فى الأصل : « يغير » .   (٢) مطموس .   (٣) غير منقوطة فى الأصل .
(٤) فى الأصل : « فيعلم » .   (٥) أى الحال فيما يتعلق بغير المكلف .

ذكره [أنه][1] يخصه . فتى فعله علم أنه إنما فعله لأمر يتعلق بولده ، فيدل على أنه قد أراد فساده . فعلى هذا الوجه يصح الكلام فيما قدمنا ذكره على الوجه السمح .

فإن قال : فما الجواب عما حكيتموه عن أبي هاشم رحمه الله ؟

قيل له : إن الوالد إذا أراد[2] من ولده التعلم أو من عبده أن يناوله الكوز ، وعلم منهما المعصية إذا حفظ ماله وداره : ومتى خربها وضيع ماله يقومان بما أراده فقد علمنا أن حفظ ذلك مما يعود الغرض فيه < >[3] وبتقيه داره وإفساده لها يعود بالضرر عليه . وما حل هذا المحل يفعله الفاعل لغرض لا[4] يخصه لا لأمر يتعلق بغيره . فلم يدل حفظه لماله على إرادة إفساد ولده كما دل العنف الواقع على الوجه الذى قدمناه . على ذلك فأما المنكر منا على غيره القبيح إذا علم أن عند إنكاره يتعمد ضربه وشتمه ، فإنه قد ينكر ذلك ولا يدل على إرادته ذلك منه : لأنه لم يتقدم منه ما يجرى مجرى التكليف الذى يتضمن به ولأجله أن يستصلحه ، ولأن ما علم أنه يختاره يعود ضرره عليه . فلا يجب أن يكون مريدا له وإن فعل الإنكار هذا على تسليم ما ادعاه فى المسألة ؛ لأنه لا يكاد يقع من أحدنا — او علم أن من ينكر عليه يتعمد ضربه — النكير[5] إذا كان ذلك الضرب يضر به ، إلا أن ينكر للثواب العظيم الذى يستحقه ، فيصير فاعلا لذلك لغرض يعود عليه لا لأمر يتصل بمن أنكر عليه . وهذه الجملة تسقط سائر ما أوردناه فى السؤال ؛ لأنا لم نقل إن كل فعل يعلم أنه يقع عنده فعل آخر ، أو يقع عنده فعل آخر ، فيجب متى أراده المريد أن يكون مريدا للآخر حتى يتجه للمجبرة علينا فى ذلك قول . وإنما ننكر عليهم

(١) ساقطة فى الأصل . (٢) فى الأصل : « أزال » . (٣) مطموس .

(٤) موجود فى الأصل مشطوبة شطبا خفيفا . (٥) فاعل يقع ، والنكير كالإنكار مقاومة المنكر وتغييره .

القول بأنه تعالى يجب أن يكون مريدا للقبيح من حيث علم أنه يقع وأن العبد يختاره لامحالة ، وتنكر ما يتعلقون به فى مسألة المجاهدة ، لأنهم عوّلوا على أن ما أراده تعالى إذا كان لا يقع إلا عند أمر آخر فيجب أن يكون مريدا للأول[1] . وقد علمنا أن أحدنا قد يريد ممن يزنى الاغتسال ولا يجب أن يريد ما وجب لأجله ، ويريد من الغاصب الردّ وإن لم يرد منه الغصب ، ويريد الاعتذار من المسىء وإن لم يرد منه الإساءة ، ويريد الظفر بالعدو القوى وإن لم يرد مقاتلته . وإنما أوجبنا فيمن يريد فعلا لا يصلح إلا لغرض واحد أنه يجب أن يريد منه ذلك الغرض ، كما يجب متى أمر ورغب أن يريد الفعل . فكيف يتجه علينا كلام القوم ؟ وقد استدل شيخنا أبو على رحمه الله فى ذلك بأن قال : لو كان ما يختار المكلف عنده الكفر لا يقبح من القديم تعالى لوجب — متى علم أنه إن أمرض زيدا اليوم الأول كفر ، وإن عافاه اليوم الثانى آمن ، وإن أمرضه اليوم الثالث كفر ، ثم هكذا أبدا — أن يجوز أن يجرى تدبيره فى هكذا المكلف على أن يمرضه فى كل يوم يختار عنده الكفر ، ولا يعافيه فى كل يوم يختار عنده الإيمان ، ويكون مستصلحا له غير مستفسد . ولو صح ذلك لوجب فى الوالد الذى أراد من ولده التعلم وعلم أنه مع الرفق يتعلم ومع العنف يفسد على الأيام ، أن يجوز أن يجرى تدبيره على أن يفعل به العنف دائما ويجتلب[2] به الرفق أبدا ولا يكون مستفسدا له ، وكذلك القول فى الطبيب المداوى أنه إذا داواه بما عنده يزداد به المرض وترك أن يداويه

(١) الخلاصة : أن المجبرة تقول إن الله تعالى يريد الفعل القبيح من العبد إذا علم أنه يختاره لامحالة ، ويرد عليهم المعتزلة بأن هذا غير واجب ، إذ لا توجد علاقة علية بين فعلين أردنا أحدهما وعلمنا أن الآخر متصل به اتصالا عليا . فنحن نريد من الزانى الاغتسال ولا نريد الزنا ، ونريد من القاتل القصاص ولا نريد القتل ، ونريد من الغاصب ردّ ما اغتصبه ولا نريد الاغتصاب ، وهكذا .

(٢) هكذا فى الأصل ولعلها ولا يجتلب .

بما يعاقب عنده ، أن لا يكون مستفسدا ؛ وهـذا مما يعلم بطلانه بالعقل والعادة ؛ فيجب أن يثبت تعالى فيما يفعله من التدبير بالمكلف على الوجه الذى لا يكون مستفسدا .

فإن قيل : إن الوالد إنما أوجب ذلك فيه من حيث تعمد فى ولده أن يترك التعلم ، وليس كذلك حال القديم تعالى .

قيل له : إن هذه القضية واجبة فى كل من يدبر غيره ، كان / ممن يغتم بحاله أو لا يغتم بذلك على ما ذكرناه < [1] > ولا يمتنع فى الوالد أن يلزمه هـذا التدبير لأمرين : أحدهما يختصه ، وهو دفع الغم بذلك عن نفسـه ؛ والآخر يساويه غيره فيه وهو الذى ذكرناه من أن كل تدبير وقع على هذا الحد ، وأنه يدل على أن المدبر مستفسد غير مستصلح من غير أن تعتبر حاله فى غم يلحق أو خلافه .

فإن قال : فيجب متى علم تعالى أنه إن كلف زيدا اليوم الأول كفر ، وإن كلفه اليوم الثانى آمن ، وأن ذلك يكون حاله أبدا ، أن لا يحسن منـه تعالى أن يكلفه فى الأيام التى يكفر فيها ويقتطعه عن التكليف فى الأيام التى يؤمن فيها لدلالة ذلك على أنه مستفسد غير مستصلح .

قيـل له : إن أبا على رحمه الله يمنع من ذلك لهـذه العلة ، ولذلك يقول : إنه تعـالى متى علم من حال من يكفر أنه إذا أديم التكليف عليـه يؤمن أنه يجب أن يُدام تكليفه ولا يجوز أن يخترم ، وقد بينا هـذا القول فيما تقدم ، فلا مسألة عليـه فى هذا البـاب . فأما أبو هاشم رحمـه الله فإنه يفصل بين هذا وبين الأول بأن يقول : إن الاستفساد إنما يصح فى التمكين من الصلاح والفساد ، فمتى

---

(١) مطموس .

دبر وحاله هـذه بأن يفعل به ما يؤثر طريقـة الفساد على الصلاح ، كان هذا المدبر مستفسدا كما ذكرناه فى الأول . وأما إذا كان بنفس التدبير يمكن من الصـلاح ، كان هـذا المدبر مستفسـدا والفساد لذلك[1] لا يدخل فى طريقة كونه مفسدة ، بل هو تمكين . فيجب أن ينظر فيه : فإن وقع على الوجه الذى يحسن ، حكم به ، لأن باب التمكين غير باب المفسدة . واعتبار حسن أحدهمـا أو قبحه يجب أن يكون بخلاف الطريق الذى يعتبر به الأمر . وقد بينـا ذلك فيما تقـدم مشروحا ، وذكرنا أن العقلاء قد فصلوا بين مقدم الطعام فى حالة يغلب على الظن أنه < >[2] من يعلم إذا قدم الطعام إليه أنه إن < >[3] به منع من أكله فى أنهم لا يعدون الأول مفسدة و يعدون الثانى مفسدة . وكذلك القول فى إدلاء الحبل إلى من يمنع ، وفى ترك الرفق به إذا كان يمنع عنده . و بينا أن المفسدة إنما وجب فيها ذلك من حيث وقعت ضارة على وجه لولاها لكان المكلف يستنفع لا محالة . ففاعلها هو الجالب للضرة والموقع له فيها وقد كان يمكنه أن لا يفعـل ذلك لولا أنه أراد الإضرار . ومعـلوم من حاله أنه لو أراد نهـاية الإضرار بالمكلف فيما كلف لم يكن يفعـل أكثر من ذلك . فكيف يجـوز أن لا تُعَدّ ما هذا حاله مفسدة ؟

وليس كذلك تمكين من يعلم أنه يفسـد ، لأنه لو أراد الممكن أن يبلغ فى نفعه فى باب الدين نهاية ما يمكن و يجوز ، ما كان ليفعل إلا هذه الطريقة ، فكيف يعد ما لا يقع فى المقدور أعظم منه مضرة ، وكيف يعدّ ما لا شىء أولى أن يصل معـه إلى الثواب منه اقتطاعا عنه أو منعا منه ؟

---

(١) فى الأصل : « فلذلك » .

(٢و٣) مطموس .

وكل ذلك يبين الفصل بين الأمرين . وإنه ليس لأحد أن يطعن فيما أوردناه بذكر المسائل فى تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

وقد استدل أيضا رحمه الله على ذلك بأنه تعالى لو فعل بالعبد ما يكفر عنده بدلا مما يؤمن عنده لدلّ ذلك على أنه غير مريد لإيمانه وصلاحه ، وضرب فى ذلك بعض ما قدمناه من الأمثال .

واعلم أن هذه الطريقة تصح على غير هذا الوجه بأن يقال : لو فعله تعالى لدل على أنه مريد لفساده على الوجه الذى نصرناه[1] . فأما إذا قيل فيه : لو فعله تعالى لدل على أنه غير مريد الإيمان والصلاح ، فذلك يبطل ؛ لأن من حق الفعل أن لا يدل على حال الفاعل فى الوقت ، ولا يدل على ما كان عليه فيما تقدم . فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى / مع تقدم التكليف بالفعل < >[2] عنده يدل ذلك على أنه غير مريد ما تقدمت إرادته له ؟

ومتى قال : إنما عنيت أنه يدل على أنه غير مريد لإيمانه فى الحال لم يصح . لأن من مذهبه أنه تعالى لا يجب أن يدوم كونه مريدا من المكلف فعل الإيمان حالا بعد حال . ومتى أراد ذلك منه فى الأول أغنى عن ذلك فيما بعد . يبين ذلك أن المريد للشىء فى وقت لا يوصف بالقدرة فيما بعد على أن يصير غير مريد لما أراده فى الحالة التى أراده . فكذلك لا يصح أن يدل على ذلك ، لأن الدلالة لا تقع إلا على صحة .

فإن قال : أردت بذلك أن يكون حكمه حكم من لم يرد ذلك قط !

قيل له : إن من خالف فى اللطف ينكر ما ذكرته ويقول : متى كلف ومكن فقد أزاح العلة وجعل العبد بحيث يؤتى فى المعصية من جهته . فلا يلزم المكلف

---

(١) فى الأصل « فيما » . (٢) مطموس .

من بعد فيه أمرا آخر . وكيف يصح أن يقال له لو فعل ما يكفر عنده لكان فى حكم من لم يرد منه فعل ما كلفه إذا أريد بذلك فيما[1] يرجع إلى شرائط التكليف؟

فإن قال : إنما عنيت بذلك أنه كان يجب أن يكون فى حكم من لم يكلف ولم يرد الإيمان منه من حيث لم يفعل ما يوجبه التكليف من المصلحة[2] وخلاف المفسدة .

قيل له : فيجب أن يدل أولا على أن التكليف يوجب ذلك ، ثم احكم بما ذكرته ؛ وفى هذا الاعتراف يوهن هذه الطريقة . واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله أراد بهذه الطريقة ما أذكره : وهو أنه قد صح فى المكلف العالم بحال المكلَّف فى أفعاله وأوقاته وسائر صفاته أن يكون حكمه معه فى كل حال ما دام مكلفا حكمه فى ابتداء ما كلفه ، وإن كان فى الأول يثبت مريدا ، وفيما يستأنف من الأوقات لا يجب ذلك فيه ؛ وصار ذلك فى بابه بمنزلة المريد للخير أن يكون خيرا ، أنه وإن أراد ذلك عند <الخير> الأول ، إنه فيما يتعاقب من الوقت حاله كحاله فى الأول ، وإن لم يكن مريدا لأمر يرجع إلى الإرادة على الوجه الذى بها تكون خيرا لا يصح الآن . وما يخالفها من الإرادات لا يؤثر فى ذلك ألبتة . وكذلك حكم المكلف : أنه فى الابتداء مريد من المكلف الأفعال المخصوصة التى كلفها مجموعها وفى سائر حالاته : إما أن لا يصح أن يريد على ذلك الحد ، أو لا يكون له معنى مع تقدم هذه الإرادة . ولا يخرج من أن يكون حاله فى سائر الأوقات كحاله أولا حتى لو صح مع التكليف أن يحمله على ما كلفه لوجب ذلك فيما بعد من الأوقات كما يجب فى الابتداء . فإذا صح ذلك وثبت أنه متى

---

(١) فى الأصل فيا : ولعلها ما .

(٢) الأفضل أن يقال من حيث لم يفعل من المصلحة ما يوجبه التكليف .

كلفه فى الثانى من الوقت ، وعلم أن ذلك الفعل يعصى فيه إن فعل به فعلا ، ثم فعل ذلك مع التكليف ، لدل من حاله على أنه غير مريد منه فعل ما كلفه . وكذلك يجب لو وجد[1] مثل هذا الفعل منه فيا بعد من الأوقات أن يصير بهذه المنزلة فى أنه كالمنافى لما هو الغرض بالتكليف ، وإن لم يمنع من وجود التكليف ووجود الإرادة . ولهذه الجملة قلنا إنه تعالى متى كلف وأراد لم يحسن فى تلك الحال أن يفعل مع الأمر نهيا ، ومع الترغيب زجرا ، وأن ذلك كالمنافى لتكليفه . ومتى كان هذا حاله فى الأول ، فكذلك حاله فيا بعد ، ويعد هذا الفعل كالنقيض للتكليف وإن كان قد تقدم[2] ؛ كما أن أحدنا إذا أمر غلامه بشىء ثم كرهه منه فيا بعد أن ذلك يعد رجوعا عما أمره ، ويمنع ذلك من كونه مطيعا لذلك الفعل ، بل يحصل الحكم[3] للفعل الثانى حتى يجب أن يكون عاصيا بذلك الفعل[4] . فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول رحمه الله : إنه لو فعل تعالى ما يختار عنده الكفر والمعصية لوجب أن يكون فى حكم الدلالة على أنه قد < فعلهما . فتكليفه بهذا > فى حكم من يرد ولم يكلف من جهته فعل ما يليق بتدبير غير المكلف ، ولم يفعل ما يليق بتدبير المكلف . فإذا كان مراده ، لم يعترض عليه بما[5] حكيناه من الفصول : لأنه إنما يبطل كون هذا الفعل دلالة على أنه غير مريد لما أراده من قبل . فإذا أثبتنا الدلالة على هذه الطريقة التى بيناها ، فالقدح زائل ، وإن كان الذى قدمناه نحن هو الأولى ، وهو أن يقال : إنه تعالى لو فعل ما يجرى هذا المجرى لكان مستفسدا ، ودالا على أنه يريد من المكلف الكفر والفساد . وهذه الأسئلة لا تعترض هذه الطريقة ، وقد تقصيناها وذكرنا كل ما يتصل بها .

---

(١) فى الأصل وجدت .
(٢) أى وإن كان قد تقدم التكليف .
(٣) فى الأصل من الحكم .
(٤) أى الفعل الأول .
(٥) فى الأصل ما .

فصـــل [1]

فإن سأل سائل فقال : كل الذى ذكرتموه إنمـا يدل على أن ما يختار عنـده المعصية يقبح فعله لو فعله تعـالى ، وليس فى ذلك دلالة على وجوب اللطف ، فـما الذى يدل على وجوبه ؟

فإن قلتم : يدل عليه كون هذا الفعل قبيحا ومفسدة ، قيل لكم : لا يمتنع أن يكون قبيحا وخلافه لا يكون واجبا .

ولو علم تعالى أنه إن خلق لزيد ولدا آمن ، وإن أغناه كفر ، فالغنى قبيح ، ولا يجب لأجل قبحه أن يكون خلق الولد واجبـا ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر . أولستم قـد ذكرتم من قبـل أن المفسدة قد تقبح من غير المكلف ثم لا يدل[2] ذلك على أنه يلزمه ما هـو صلاح ولطف . فكيف يجب على المكلف ذلك من حيث تقبح منه المفسدة ؟

وإن قلتم : متى علم أنه إن خلق له ولدا كفر ، وإن لم يخـلق آمن ، فليس الواجب أن لا يخلقه .

قيل لكم : إنمـا وجب ذلك لا من حيث يؤمن عنده ، لكنه يخرج به عن أن يكون فاعلا للقبيح ؛ لأنه إما أن يخلقه أو لا يخلقه ، فإذا قبح منـه أن يخلقه لم يبق الا أن لا يخلقه < <[3]

يكون ذلك واجبا مع أنه يفيد < > الفعل و بالوجوب إنمـا يصح فى الأفعال الحادثة .

---

(١) عنوانه فى الفهرست فصل يتصل بذلك . (٢) فى الأصل لم . (٣) مطموس .

وإن قلتم: إذا قبح الاستفساد وجب الاستصلاح من حيث لا واسطة بينهما، قيل لكم: إن الاستصلاح إذا رجع به إلى فعل فيجب أن يدل على وجوبه بغير الدليل الدال على قبح الاستفساد؛ لأنه متى لم يدل على ذلك لغيره لم يكن بأن يحكم فيه بالوجود أولى من خلافه، لأنه ليس بأن يقال فيه إنه يحسن من حيث قبح الاستفساد، أولى من أن يقال يجب من حيث قبح ذلك.

وقد علمنا أن المكلف قد يجوز أن لا يكون مستفسدا بهذا الفعل ولا يختار مع ذلك الفعل الذى زعمتم أنه استصلاح؛ فمن أين [يقال] إنه واجب عليه؟

قيل له: إنا لا نقول بوجوب اللطف من حيث دللنا على قبح المفسدة، ولا بد من دليل نستأنف منه إذا كان الكلام فى فعلين. فلا وجه للتطويل بما ذكرته فى سؤالك.

وقد دل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: قد ثبت أن المنع مما عنده يختار الشىء الذى أراده وكلفه بمنزلة المنع من نفس[1] ما كلف والتمكين مما كلف.

فإذا لم يحسن منه تعالى أن يكلف المنع مما كلف، فكذلك لا يحسن منه أن يفعل ما يجرى مجرى المنع مما عنده يختار ما كلف[2]. وذكر فى ذلك مثالا وهو أن أحدنا متى منع الزارع من سقى الزرع الذى عنده يختار فعل النبت والماء[3]، كان فى حكم المانع من الانتفاع بالحب فى باب القبيح[4].

---

(١) «من نفس» فى الهامش وفى الصلب مما كلف.

(٢) من قوله «فإذا» إلى قوله «مما كلف» فى الهامش.

(٣) يختار فعل النبت والماء: أى يختار إنبات الحب ويختار الماء لسقيه.

(٤) أى كان فى باب القبيح فى حكم المانع من الانتفاع بالحب.

وذكر أبو على بن خلاد[1] رحمه الله فى ذلك مثالا آخر، وهو أنه قال : قد ثبت أنه متى علم من حال زيد أنه متى سأل عمرا مالاً ينتفع به أنه يسعفه بطلبته إن منعه من هذا السؤال فى حكم المنع من الانتفاع بذلك المال لو وصل إليه .

وذكر شيخنا أبو عبد الله[2] رحمه الله مثالا آخر قد ذكره / أبو هاشم رحمه الله فى بعض مواضع كتبه : أن الداعى غيره إلى طعامه والمريد منه إجابة دعوته ، متى علم أنه إن رفق به ولم يمتن عليه اختار الإجابة ، وأنه متى لم يفعل ذلك يصير بمنزلة من منعه من تناول الطعام . فقد صح أن المنع مما عنده يختار ذلك الفعل يجرى مجرى المنع من نفس ذلك الفعل الذى كلفه وأراده ، فيجب لأجل ذلك أن يقبح منه تعالى الفعل الذى معه لا يؤمن ، وأن يجب عليه ما عنده يؤمن .

وقد اعترض شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على مثال أبى هاشم رحمه الله بأن قال : إن لقائل أن يقول : إنما قبح من أحدنا منعُ غيره من سقى زرعه لأنه منع من التصرف الذى له أن يفعله ، لا لأنه يجرى مجرى المنع من الانتفاع بالزرع . يبين ذلك أن من أمره بالزرع[3] ومن لم يأمره يتفقان[4] فى ذلك .

وفى باب اللطف حال غير المكلف تفارق حال المكلف . وقال أيضا : إنما يقبح منه المنع من ذلك لأنه يتضمن تضييع حقه الذى هو الانتفاع بالزرع . وكما [أنه][5] ليس له أن يمنعه من هذا الحق ، فكذلك ليس له أن يمنعه مما يؤدى إلى حصول هذا الحق ؛ وليس كذلك اللطف[6] ، فيقال ليس للقديم تعالى أن

(١) لعله أبو على محمد البصرى من أتباع أبى هاشم .

(٢) لعله أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى المتوفى سنة ٣٠٦ . كان من أتباع أبى على الجبائى .

(٣) من قوله « يبين » إلى قوله « بالزرع » فى الهامش . (٤) فى الأصل يتفق .

(٥) ساقطة فى الأصل . (٦) يأتى بعد ذلك سطر مضطرب مشطوب .

يمنعنا منه كما ليس له أن يمنع مما كلفه مما بالتكليف قد ثبت أنه من حقوقه . يبين ذلك أنه لو شاهده يسق ما ليس بزرع وما لا يؤدى فى الظاهر إلى نفع لكان يقبح منه أن يمنعه لما ذكرناه لا لأن المنع من ذلك يجرى مجرى المنع من أمر آخر . ومتى صح ذلك قبح هذا المنع لهذا الوجه . فمن أين [صار] أنه إنما يقبح من حيث يجرى مجرى المنع من الانتفاع بالحب الثابت ؟

فإن قال : إنما قلت ذلك لأن هذا / يقبح ، وبعض قبحه من حيث لا يختار تعالى عنده بالعادة نماء الزرع وحصول الحب . فلولا المنع مما يختار عنده ذلك يجرى مجرى المنع من الانتفاع به لما عظم هذا القبيح ، ولكان حاله كحاله إذا منعه من مثل هذا التصرف ، وهو لا يؤدى إلى النفع .

قيل له : إن الذى ذكرته إنما يوجب عظم القبيح ، وما يقتضى فى القبيح ذلك لا يوجب أن يكون نفسه وجها لقبحه ؛ لأن العلم بالمعصية قد يعظم الإقدام عليها وإن لم يكن وجها لقبحها .

فإن قال : أليس الكذب يعظم قبحه إذا كان ظلما ، ولو انفرد لكان وجها لقبحه ؛ فهلا صح ما ذكرته ؟

قيل له : إنا لم ننكر فيما يعظم به القبح أن يكون وجها لقبحه لو انفرد ، لكن ذلك يجب لدليل مستأنف لا من حيث عظم به القبيح ، لأنا قد بينا أن فى جملة ما يعظم به ما لا يكون وجها لقبحه ولا يصح ذلك فيه . يبين ذلك أن وضع الطفل فى مكان يبلغه البرد يقبح ويعظم من حيث يحدث موته بالبرد ، وإن كان ذلك يحسن من القديم تعالى ، فقد صار القبيح يعظم لأمر قد يحسن فعله ؛ فكيف يقال فيما يوجب عظم القبيح إنه يكون وجها لقبحه ؟

فإن قال : قد علمت أن منعه من سق زرعه لو آنفرد بهذا الوجه الواحد القبيح لا محالة من حيث يجرى مجرى المنع من الانتفاع بالحب ، فعلمت أنه وجه من وجوه القبيح كما بينت ذلك فى كون الكذب ظلما .

قيل له : يجب أن يدل على ذلك بغير ذكر هذا المثال إذا وقع الخلاف فيه ؛ لأن من يعترض[1] هذا المثال يقول : لو لم يكن هذا المنع منعا من تصرفه فى حقوقه لما قبح ، وإنما يقبح لهذه العلة ، فلا يتم لك بيان / ما آدعيته إلا بذكر غيره من الأمثلة < <[2] .

واعلم أنا قد بينا فى غير موضع أن الغاية فى المثال المذكور فى الدليل لا يجب أن يكون قدحا فيه ، لأن الدليل قد يصح بلا مثال وقد يصح بأن يعدل عن مثال يتجه عليه الفساد إلى مثال صحيح . فإذا ثبت ذلك لم يكن الطعن فيه مفسدا للدلالة إلا أن لا تتم الدلالة إلا بذلك المثال كأن يكون مستنبطا منه ولا أصل لها[3] بسواه . فإذا ثبت ذلك فالدلالة التى أوردها رحمه الله صحيحة ، ويجب أن يجعل المثال فيها ما ذكره من دعاء المتخذ للطعام غيره إلى طعامه ، لأن ذلك فى حكم التكليف من حيث أراد نفع غيره فالتزم بالدعاء والإرادة ، واتخاذ[4] الطعام تمكينه من تناول الطعام ودخوله الدار ، فإذا صار المنع مما عنده يختار كالمنع من تناوله الطعام ودخوله الدار ، فكذلك يجب فيه تعالى لو لم يفعل ما عنده يختار المكلف الإيمان .

فإن قال : ما الذى تريدون بالمنع فى هذا الموضع وقد علمنا أن الداعى له إلى طعامه وداره لم يحصل مانعا له بأن لم يرفق به لأنه مُخَلٍّ[5] بينه وبين الفعل ، حصل الرفق أو عدم .

---

(١) اعترض فلان فلانا أى وقع فيه ، واعترض المثال عنا أى عارضه .
(٢) السطر كله مطموس . (٣) أى للدلالة . (٤) الاتخاذ كالأخذ أى التناول .
(٥) اسم فاعل من خلى ، وخلى بينه وبين الفعل أى لم يقم عوائق .

قيل له : إن الغرض بذكر المنع هو أن لا يفعل ما عنده يختار ذلك الأمر، فيصير كأنه منعه من حيث لم يفعل ما عنده يختار . ولا يمتنع إطلاق العبادة فى غير حقيقتها إذا فهم الغرض .

فإن قال : كيف يجوز أن يثبت مانعا وهو لم يفعل شيئا ، والمانع إنما يوصف بذلك لفعل يفعله يؤثر فى فعل الممنوع ؟

قيل له : قد قدمنا الغرض بهذه الكلمة ، وأن المراد أنه لم يفعل ما عنده يختار ، فصار كأنه قد منعه من ذلك وإن كان هناك فعل يحكم بقبحه ، وإن لم يكن هناك فعل حكم بوجوب خلافه الذى عنده يختار الفعل الذى أريد منه . وهذا كما تقول فى هذا الداعى غيره إلى / طعامه أنه إذا لم يفتح الباب < >[1] وإن لم يفعل فعلا . ويستدل بذلك على وجوب الفتح الذى عنده يتمكن من الإجابة[2] ، فكذلك متى لم يفعل الرفق الذى عنده يختار أكل طعامه يصير فى حكم المانع، فيلزمه أن يفعل الرفق . وليس لأحد أن يقول إنما يجب عليه هذا الرفق لأنه متى لم يفعله لحقه مضرة بإيجاد الطعام والإنفاق [عليه][3] ، وذلك لأنه قد لا يلحقه مضرة بأن يأكل هو ذلك الطعام وما[4] يجرى مجراه ، ويخرج مع ذلك من أن يكون الرفق واجبا عليه .

فإن قيل : إن الذى مثلتم به من الدعاء إلى الطعام بعيد ، لأنه لا يجب متى اتخذ الطعام ودعاه أن يمكنه من أكله لأن له أن يحظر عليه ذلك بعد الإباحة لو[5] كان حضر وتناول . فإذا كان الحال ما ذكرتموه ، فبأن يجوز أن يمنعه أولى ، وفى ذلك إفساد المثال .

---

(١) مطموس فى الأصل . (٢) أى الإجابة إلى الطعام . (٣) ساقطة فى الأصل .

(٤) فى الأصل : ومن . (٥) فى الأصل : أو .

قيل له : إن الكلام مبنى على أن الداعى له إلى الطعام ثابت على ما كان عليه من إرادته حضوره الدار وتناوله الطعام وإعداده الطعام له . ومع بيانه على هذه الحال لا يحسن أن يمنعه من تناوله ، ولا أن لا يمكنه من دخول داره ؛ وفى ذلك تصحيح ما أوردناه .

فإن قال : أليس لو أغلق الباب عليه لكان فى حكم الراجع عن الإباحة ؟ أتقولون إنه إذا لم يرفق به فهو كذلك أيضا ، وتقولون إن حكم القديم تعالى — لو لم يلطف — [هو](١) هذا الحكم ؟

قيل له : إن من دعا غيره إلى طعامه يجوز عليه البدء أو الرجوع ، فلا يمتنع أن يوصف بذلك ، والقديم تعالى لا يصح ذلك عليه . ولا تمنع هذه التفرقة من صحة ما ذكرناه من أن هذا الداعى إذا كان ثابتا على ما كان عليه من قبل ، ففتح الباب واجب ، وكذلك الرفق ؛ لأن ما عنده يختاره إذا منعه فلم يفعله به / فكأنه قد منعه على الحقيقة < برفع التمكين >(٢) وفى الحالتين لا يحصل منه غرض الداعى ، لأن الداعى ليس غرضه أن يمكنه فقط ، وإنما غرضه أن يتناول الطعام ويفعل التمكين لأنه كالطريق إليه ، فإذا علم أنه مع سائر وجوه التمكين لا يحصل منه الغرض إلا بأن يرفق به ، فتى لم يفعل لم يحصل الغرض ، فيصير كأنه غير ممكن ؛ لأن الغرض فى الحالتين قد عدم . وكذلك حال القديم تعالى . إن غرضه بتكليف زيد الإيمان أن يصل بفعل ذلك إلى الثواب الذى قد عرضه له بالتكليف ، ولولا هذا الغرض لما حسن التكليف أصلا . فإذا كان هذا الغرض لا يحصل متى لم يفعل اللطف على الحد الذى

---

(١) ساقطة من الأصل . (٢) مطموس فى الأصل .

لا يحصل متى لم يمكن ، أو منع من نفس الفعل ، فيجب أن يكون الحال فى الجميع يتفق فى أن يكون ناقضا للغرض . فكما تجب التخلية لكى يحصل الغرض ، فكذلك القول فى اللطف .

فإن قال : يجب على هذا الوجه متى علم أن المكلف يكفر إذا كلفه أن يكون منعه الاخترام الذى تحصل معه السلامة من العقاب يقبح ، وأن يجب عليه أن يخترمه ، وأن يكون المنع من اخترامه الذى عنده تحصل السلامة كالمنع مما به تحصل السلامة ؛ فإذا قبح منه تعالى أن يمنعه من الإيمان ، بل يلزمه أن يخلى بينه وبينه ، فكذلك يجب عليه أن يخترمه من حيث تحصل عنده السلامة .

قيل له : إن السلامة التى تحصل بالاخترام غير السلامة التى تحصل بفعل ما كلف ، وذلك لأن المكلف لم يرد من المكلف بالتكليف السلامة من العقاب فقط ، وإنما أراد منه السلامة التى هى الثواب ، وإن كان لا بد فى الإثابة من زوال العقوبة . ومتى اخترمه تعالى لم تحصل هذه السلامة ألبتة ، فيبطل ما ذكره < من أن الاخترام يجب كوجوب > التمكين منزلة الفعل من حيث صار المنع منه كالمنع من نفس الإيمان ، وليس كذلك ما ذكرناه فى اللطف ؛ لأن المعنى الذى يزول ويرتفع بأن لا يفعل تعالى ما يختار عنده الإيمان ، أو بأن يفعل ما يتمكن به ، معنى واحد[1] ، وهو الثواب المقصود بالتكليف .

فإن قال : أليس إذا اخترمه قبل التكليف تفضل عليه بالنعم ، ومتى كلفه وكفر لم تحصل له هذه السلامة ؛ فقد صح ما ذكرناه ؟

قيل له : لو ثبت ما ذكرته عقلا لكان يبطل ما قدمناه من أن أحد الأمرين غير الآخر ؛ لأن منزلة التفضل غير منزلة الثواب ، وصفة أحدهما مخالفة لصفة

---

(١) فى الأصل : واحدا .

الآخر، وذلك يصحح ما قلنـاه من الفرق بين المسألتين[١] . هذا لو ثبت بالعقل أنه يتفضل لا محالة على من يخترمه قبل البلوغ ، فأما لم يثبت ذلك إلا سمعا فهو أبعد فى الإلزام ؛ لأن المسألة التى نحن فيها عقلية لا سمعية ؛ فلا يجوز أن يعترض فيهـا بالأمور الثابتة سمعا .

وبعد ، فقد بينا أن المنع من اللطف إنمـا حل محل المنع من التمكين ، لأنه يختار عنـده ما لولاه لكان لا يختار مع كون المختار متمكنا . وليس كذلك حال التكليف فيمن يعلم أنه يكفر لأنه بذلك يتمكن من الصلاح على وجه لولاه لم يتمكن منه . وقد بينا فى الفرق بين هذين ما أغنى .

فإن قال : هلا جوزتم أن تكون منزلة الثواب فى الإيمان إذا فعـله المكلف بلا لطف ، أعظم من منزلته إذا فعـله مع اللطف ، فلا يكون المنع بأن لا يفعل اللطف بمنزلة المنع من الفعل ؛ لأن المنع من الفعـل يقتطعه عن الثواب العظيم ، والمنع عن اللطف يقتطعه عن المنزلة الأخرى ؛ فأحدهما عين الآخر . فهما بمنزلة ما قدمتم ذكره من السلامتين المختلفتين ؛ وذلك يقتضى أن اللطف غير واجب .

قيل له : إن الذى ذكرته الآن لا يمنع من وجوب اللطف متى لم يكن الحال ما ذكرته بأن يكون المعلوم من حال المكلف < >[٢] يستحق عليه من الثواب لا يتغير بأن يضامه اللطف أو ينفرد عنه ، وفى ذلك صحة ما ذكرناه من الدلالة على فساد قول من خالفنا فى اللطف ، لأنهـم منعوا من كونه واجبا على القديم تعالى أصلا .

---

(١) فى الأصل : المسلمين .

(٢) مطموس فى الأصل .

فإن قال : فإن فيهم من أوجبه فى حال دون حال وقال : متى كان حال المكلف فيما يستحقه من الثواب عند وجوب اللطف أو عدمه يختلف على ما سألنا كم عنه فاللطف غير واجب ؛ فما قولكم فى هذا المذهب ؟ أتقولون بأن هذه الدلالة تدل على فساده ، أو يحتاج فى إفساده إلى دليل سواها ؟

قيل له : إن أبا على رحمه الله يمنع من ذلك أشد منع ويقول : لا يجوز فى الإيمان أن يتغير حاله بوجود اللطف وعدمه لما فى ذلك من إيجاب كونه[1] مريدا له من وجه دون وجه مع كونه إيمانا فى الحالتين، ولو جاز ذلك لجاز أن يريده من وجه ويكرهه من وجه . والحال هذه ولغير ذلك مما سنذكره، فلا مسألة عليه لأنه يقول إن منزلة ما يستحقه على الإيمان عند وجود اللطف وعدمه لا تتغير لأنها لو تغيرت لأدت[2] إلى ما ذكرته من الفساد . وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاز فى مسائله ذلك ، وأخرج اللطف ، إذا كان حال المكلف ما وصفنا من أن يكون واجبا، بل أخرجه من أن يكون لطفا ؛ لأنه يقول إنه تعالى إذا كان المعلوم أنه يفعل هذا اللطف فإنما يكلف المكلف الإيمان على الوجه الآخر، وهذا اللطف لو وقع لكان لطفا له على وجه لم يكلف ، فحصل هذا المكلف فى الوجه الذى كلف عليه بمنزلة من لا لطف له ؛ فكيف يقال إنه واجب عليه تعالى ؛ فقد بان سقوط المسألة على الوجهين . ونحن نقول فى بيان هذه المسألة فصلا من بعد .

فإن قال : أليس إذا منع المولى عبده / — وقد أمره بتقديم الطعام أو الشراب إليه — ما عنده يختار ذلك ، من بذل ماله وتخريب داره ، أنه لا يجرى مجرى المنع من نفس ما أمره به ، فدل ذلك على فساد ما اعتمدتم عليه[3] ؟

(١) أى كون الله . (٢) فى الأصل : لأنه لو تغير لأدى . (٣) فى الأصل : اعتدتم .

قيل له : قد بينا فيما قبل ما يبطل هذه الزيادة ؛ لأن الكلام مبنى على أن المنع ممن يكلف و يريد من غيره الشيء لأمور تخصه — لا لنفع يعود على المريد — والمكلف يجب أن يكون حاله ما وصفنا إذا كان ما منعه يؤثر فى أن لا يختار المكلف ما أمره به، ولا يؤثر فى حال المكلف . فأما إذا كان الغرض بالأمر النفع العائد على المولى وجب فيما يأمره به أن يعتبر بما يبذله له ، و إن كان الضرر أكثر لم يلزمه بذل ذلك ، لأن تحمل الضرر العظيم للنفع اليسير لا يحسن . ومتى كان الضرر يفوت ما أراده منه أعظم لزمه بذل ذلك كما يلزمه دفع العظيم من الضرر باليسير منه . و بجملة القول فى ذلك أن الآمر متى كان غرضه بما أمر منافعه أو دفع المضارّ عنه ، وجب أن يعتبر فى ذلك بحال لا بحال المأمور ، و يصير ذلك الفعل وما عنده يختاره بمنزلة أن يكون هو المولى له . وليس كذلك الحال إذا أراد من غيره وكلفه ما يعود نفعه على المأمور ، ولم يحصل فيه ولا فيما يفعله من إزاحة علله مضرة تغير حاله ثانيا عن حاله أولا ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه فهو بمنزلة أحدنا إذا أرشد ضالا عن طريق نفعه إلى طريق هلاكه ، لأنه إذا أرشده إلى طريق نفعه ونجاته على طريق الإحسان إليه ، ثم علم أنه متى رفق باليسير من القول يستقيم على طريقه نفعه ونجاته ؛ و إن هو لم يفعل ذلك استمر على طريق ضلاله ، ولم يعتد بالمشقة فيما يأتيه من إرشاد و رفق على وجه . فمعلوم من حاله إذا منعه الرفق أن يصير فى حكم من منعه من المسير فى طريق ينفعه ، و يصير بمنع الرفق فى عقول العقلاء بمنزلة < من يناقض >[1]

الإحسان إليه فقطعه دون تمامه ؛ ويصير إلى الذم أقرب . وهذا بمنزلة ما قدمناه فى باب العدل أنه تعالى قد يفعل الحسن لكونه حسنا لا إحساناً ، و إن كان

(١) مطموس فى الأصل .

يجب أن يقسم القول فيا يفعله أحدنا ؛ فإن كان فيه منفعة لم يمتنع أن لا يفعله إلا لنفع يعادلها ، فإن لم يكن فيه مشقة لم يمتنع أن يفعله لأنه حسن وإحسان . فكذلك القول فى باب اللطف؛ لأنه إنما يصير المنع منه كالمنع مما هو لطف فيه متى لم يتخلل الأمر فيه نفع ودفع ضرر ، وخلص الفعل الواقع منه بالمكلف ، فلا تحصل له غرض إلا نفعه فقط . فإذا كانت الحال هذه ، وجب أن يكون المنع منه كالمنع من نفس ما كلف ، أو من التمكين[1] مما كلف . وهذه الجملة تسقط سائر ما يورد فى هذا الباب ، ومما يقوى هذه الطريقة أنه ثبت أنه يقبح من المكلف أن يمتنع مما عنده يختار ما كلف ، بل الواجب عليه أن يفعله لكى يفعل ما كلف . وعلى هذه الطريقة تلزم الشرعيات لأنها ألطاف فى العقليات : فيقبح من المكلف أن يمتنع من فعلها ، ويصير امتناعه منها فى حكم أن يمتنع من العقليات لما كانت لطفا فيها . فيجب أن تكون حال المكلف فى تدبير المكلف — إذا تضمن[2] بالتكليف حسن النظر له — كحاله فيا يلزمه لنفسه . فيجب أن يفعل ما عنده يختار ما كلفه، وأن يقبح منه المنع من ذلك كقبح المنع من نفس ما كلف . ويبين صحة ذلك أنه تعالى إنما يكلف العبد فعل الصلاة وغيرها من الألطاف ، إذا لم يكن فى مقدوراته ما لو فعله لسد مسدها فى اختيار المكلف عندها العقليات . لأنه متى كان الحال هذه فليس تكليفه تعالى هذه الأمور بمنزلة تكليفه ما هو <   >[3] وما الغرض فيه الثواب فقط .

وقد علمنا أن ذلك لا يحسن فى الحكمة . فإذا ثبت ذلك ، فلولا أنه يجب عليه تعالى هذه الألطاف لما حسن منه أن يوجب على المكلف ما يكون لطفا

---

(١) أى المنع من التمكين .   (٢) فى الأصل : تد تضمن .

(٣) مطموس .

فى فعله تعالى ، وليس لأحد أن يلزم على ذلك اللطف إذا كان من فعل غير المكلف والمكلف . وذلك أن المكلف يلزمه دفع المضار عن نفسه ، وكذلك المكلف يجب عليه بالتكليف دفع ما يجرى مجرى الضرر عنه إذا تعلق بالتكليف، ولا يجب على غيرهما ، فلذلك يقوم مقام اللطف من فعله . فإذا علم تعالى أنه يقع ذلك من فعله لم يكلفه من فعله ما يكون قائما مقامه لاستغنائه عنه ، وإن علم أنه لا يختاره ألزمه ذلك . ولا يقال فيما يفعله ذلك الغير إنه لطف إلا على وجه من التوسع، وذلك لأن فاعل اللطف يجب أن يكون قاصدا فيما يفعله الى أمر يتصل بالمكلف مع المعرفة بأحوال ما يفعله ، وذلك لا يأتى فى غير القديم تعالى .

ولبس لأحد أن يقول : إذا كان اللطف مما يعود على المكلف بصلاح ونفع ، ولا يجب عليه تعالى أن ينفعه ، فكيف يجب ذلك[1] عليه ، لأنا قد بينا أن اللطف فيه يقع ويتضمن دفع مضرة، لأنه إذا لم يقع لم يختر ما كلف، ومتى لم يختر ذلك استحق العقاب ، فصار[2] بمنزلة دفع المضار عنه فى باب الدين ، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يقع بفعله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يغفر العقاب[3] لأن فيه دفع مضرة .

قيل له : إنما يجب على المكلف فى باب الدين، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يتعلق بتكليفه ، فأما فيما يستحقه فلا يجب ذلك عليه كما يجب عليه فى حال التكليف أن يمكنه ويخلى بينه وبين الفعل، ولا يجب ذلك فى حال العقاب . ومما اعتمد عليه فى هذا الباب أن قيل : إن الداعى الى إرادة الشيء يدعو الى <[4] كما يدعو الى إرادة ما لا يتم

(١) أى اللطف . (٢) أى اللطف .

(٣) المغفرة للذنب لا للعقاب . (٤) مطموس .

إلا به . ولذلك وجب علينا إذا أردنا الشيء من الغير، وعلمنا أنه لا يحدث إلا عن السبب أن نريد السبب . وإذا أردنا من الغير الخير، وعلمنا أنه لا يتم إلا بالإرادة فواجب أن نريد الإرادة ، وإذا أردنا من الغير فعل الصلاة . وعلمنا أنه لا يتم إلا بطهارة ، أردنا ذلك منه . وصار على هذا الوجه ما عنده يختار وما به يقع مع نفس الفعل بمنزلة بعض أجزائه[1] مع بعض وبمنزلة الإرادة مع المراد . فكما يجب إذا أردنا العقل لغرض أن نريد جملته — وما دعانا إلى فعل الشيء يدعونا إلى إرادته — فكذلك الحال فيما قدمنا . وإذا صح ذلك علمنا أنه سبحانه قد كلف المكلف الفعل لغرض — وهو تعريضه إياه للثواب — وعلم أنه لن يختار ذلك إلا عند فعل يفعله[2] . فيجب أن يكون الداعي إلى التكليف يدعو إلى هذا الفعل من حيث كان المقصد لا يحصل إلا معه .

واعلم أن الذي ذكرناه إنما يجب في الحال الواحدة[3] ، فأما إذا كان الحال التي أراد فيها الفعل غير الحال التي يفعل فيها اللطف فغير واجب أن يكون ما دعا إلى التكليف يدعو إلى فعل اللطف . وهو يوجب على هذا المستدل أن يوجب اللطف المصاحب للتكليف دون ما يتأخر عنه ، وهذا بالضد من المذهب الصحيح لأن ما يضام التكليف لا يكون واجبا كنفس التكليف ، لأن سبيله سبيل التمكين المضام للتكليف ، فكما أنه غير واجب لأنه لم يتقدم ما يوجبه . فكذلك القول في اللطف الواقع في تلك الحال ، ويقتضي أن اللطف الواقع من حال التكليف غير واجب ، وهذا هو الذي يصح القول بوجوبه من حيث تقدم من التكليف ما يقتضي الوجوب فيه .

---

(١) في الأصل : بأجزائه .   (٢) أي يفعله الله .

(٣) أي في نفس الحال ، والمراد أن يكون اللطف مصاحبا للتكليف في كل حالة على حدة .

فإن قال : إن المصاحب للتكليف يقع به التكليف على وجه يحسن عليه < >[1] فى حكم القول بأنه يجب أن لا يكلف إذا علم فيما كلف ثانيا أنه لن يختار إلا بأن يفعل مع التكليف فعلا ؛ فتى أفرد التكليف عنه صار قبيحا ؛ وإذا صار فى حكم الواجب من هذا الوجه ، استتز دليــل .

قيــل له : لو سلمنا ما ذكرته لم يدخل اللطف فى الوجوب ؛ وذلك لأنه إن كان جهة لحسن التكليف — والتكليف غير واجب فى ذاته — فكيف يجب ما يكون جهة لحسنه ؟ وإنما يقال فيما هذا حاله إنه لو فعل التكليف[2] دونه لكان قبيحا . فأما أن يقال فيه إنه يحصل واجبا لكى يحسن به التكليف فبعيد ، وإذا لم يحصل ما يقارن التكليف واجبا بما ذكرته ، وكان الدليل الذى أوردته لا يقتضى إلا وجوب ذلك ، فيجب القضاء بفساده .

فإن قال : إذا صح أن ما دعا إلى التكليف يدعو إلى الفعل الذى عنده يختار المكلف ما كلف فى حال التكليف ، وكان المكلف حكيما ، لا يجوز أن تتغير حاله فى الدواعى ، فيجب من جهة الحكمة أن يريد اللطف المتأخر كما يجب أن يريده فى حاله .

قيل له : إن الذى أوردته فى الدليل يقتضى وجوب اللطف الذى لا بد عند التكليف من أن يريده المكلف ؛ لأنك ذكرت أنه يصير والتكليف بمنزلة الشىء الواحد الذى لا يتم الغرض إلا به ؛ لأنه لا بد من أن يريده ، وقد تركت ذلك الآن وأوجبت أن يريد المكلف الألطاف بعد ذلك وإن لم يكن مريدا للتكليف فى تلك الحال . وقد علمت أن الداعى إليه إذا كان هو الداعى إلى التكليف ،

---

(١) مطموس فى الأصل .   (٢) أى لو كلف .

ونفس التكليف لا يجب فى هذه الأحوال ، فبأن لا يجب أن يريد اللطف أولى ؛ لأنك جعلت إرادة اللطف كالتابع لإرادة ما كلف ، فكيف يصح الآن أن تجعلها أصلا يوجب وقوعها وإن لم تحصل إرادة التكليف ؟ فإذا كان إرادته التكليف أولا لا تقتضى إرادته <فيما> بعد، فبأن لا تقتضى إرادة مالا يتم معها[1] أولى .

فإن قال : إن إرادة المكلف فعل المكلف من شأنها أن تتقدم . ففى أول التكليف يريد جميع ما كلفه فى الأوقات ، وليس كذلك حال إرادة اللطف لأنها إرادة لفعله[2] ، ومن حقها أن لا تتقدم ، لأن المتقدم منها للفعل المبتدأ يكون عزما ، ولا يصح ذلك عليه تعالى . فلذلك قلنا إن الواجب أن يريد الألطاف فى أوقاتها حالا بعد حال ، وإن كانت إرادة فعل ما كلف قد تقدم فى الأول . ولا يمنع ذلك من صحة ما ذكرته من أن الداعى إلى التكليف يجب أن يكون داعيا فى سائر أوقات التكليف إلى ما عنده يختاره .

قيل له : إن الفصل بين هاتين الإرادتين بما ذكرته وإن صح فليس بمخلص لك مما قدحنا به فى دليلك ؛ لأنه يقتضى أن الداعى إلى إحداهما يدعو إلى الأخرى[3] ، وذلك يوجب أن يفعل إحداهما فى الحالة التى يفعل فيها الأخرى . فأما فيما بعد فالدليل لا يتناوله .

فإن قال : ألستم نصرتم دليل أبى على رحمه الله حيث قال : لو فعل تعالى بالمكلف ما يختار الكفر والفساد عنده لدل على أنه لم يرد صلاحه ، بأن قلتم إن إرادة الإيمان والصلاح وإن تقدمت ، فحكمه تعالى من حيث كان[4] مكلفا حكيما فى كل حال كم فى أنه كان مريدا منه الإيمان والصلاح كحكمه فى الأول ، فإذا

---

(١) فى الأصل : معه .

(٢) أى لفعل اللطف .

(٣) فى الأصل : الداعى إلى أحدهما يدعو إلى الآخر .

(٤) فى الأصل : كأنه .

كان فى الأول لو نعل المفسدة لدل على ذلك من حاله ، فكذلك فيما بعد . وهذه الطريقة توجب صحة هذه الدلالة التى أوردتها ، لأنه تعالى وإن لم يرد من المكلف فعل ما كلفه حالا بعد حال فكأنه مريد لذلك ، فإذا كان ما دعا إلى إرادته يدعو إلى فعل اللطف الذى عنده يختار ، فيجب أن يريده حالا بعد حال ، ولا يجوز أن يريده إلا ويفعله ؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئا من أفعاله فلا يحدث .

قيل له : إن موضع دليلك يمنع من نصرته بهذا الوجه ؛ لأنك أوجبت اللطف من حيث وجب فى الداعى إلى التكليف أن يكون داعيا إليه ؛ فإذا كان بعد التكليف لا يحصل مريدا لنفس ما كلف ، فكيف يقال يجب أن يكون مريدا للطف الذى إنما يجب أن يراد على جهة التبع لإرادة نفس الفعل ؟ .

وهذا يبين أنه لا يصح لك مثل ما أوردتاه من نصرة دليل أبى على رحمه الله .

واعلم أن هذه الطريقة لو ثبتت لما دلت على وجوب اللطف ، وإنما كانت تدل على أنه تعالى يفعله[1] لا محالة فقط .

فأما أن تدل على وجوبه فبعيد : وذلك أنه لا يجب فى كل ما حصل فيه وجه يقتضى أنه تعالى سيفعله أن يحكم فيه بأنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا وعد بفعل شىء تفضلا ، يقطع على أنه يفعله ولا يصير داخلا فى الوجوب خارجا من حيز الفضل . يبين ذلك أنه قد ثبت فيه جل وعز أنه يفعل بالكفار العقاب كما يفعل الثواب بالمؤمنين وأحدهما واجب دون الآخر وإن استويا فى أنه سبحانه لا بد من أن يفعلهما . فإذا كان المقصد إبطال قول من يقطع على أنه تعالى قادر على ألطاف يفعلها بالمكلف فيؤمن لكنه لا يفعل ذلك ، أمكن أن يستدل بهذا الدليل عليه . ومتى كان المقصد إثبات وجوبه ، فالتعلق به بعيد ؛ وقد ذكرنا جملة ما فيه .

---

(١) فى الأصل يفعلها .

واعلم أن ما يدل على وجوب اللطف يتضمن الدلالة على قبح المفسدة فلا يحتاج فيه إلى دليل مستأنف؛ كما أن ما يدل على وجوب التمكين يتضمن الدلالة على قبح منع التمكين مما كاف، وإن كان فيما يدل على أن المفسدة تقبح منه تعالى لو فعلها ما لا يدل على وجوب اللطف، إذا كان اللطف كالمنفصل منها[1]. فأما إذا تضمنت المفسدة بوجودها الفساد، وبارتفاعها وقوع الإيمان والصلاح، فالدلالة على قبحها تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف؛ لأن اللطف يحصل بارتفاعها فقط، فعلى هذه الطريقة يجب أن يرتب الكلام في هذا الباب[2].

(١) أى من المفسدة.

(٢) بعد كلمة «الباب» كلمات مطموسة.

فصــل

فى ذكر الفعل إذا كان لطفا فى الإيمـان على وجه دون وجه : هل يجب أم لا ؟ وما يتصل بذلك

قد حكينا عن الشيخ أبى على رحمه الله أنه يمنع من ذلك ويقول : لا يجوز أن يكون لطفا فى الإيمـان على وجه لا يكلف عليه ، غير لطف فيـه على وجه يكلف عليه ؛ لأن ذلك يوجب فى الإيمـان أنه يقع على وجهين كلف على أحدهما دون الآخر . ومن حق الإيمـان متى حصـل إيمـانا أن يكون المكلف مأمورا به على كل وجه متى وقع عليـه كان إيمـانا ؛ لأنه لوجاز أن لا يؤمن بإيقاعه على وجه لو وقع عليـه كان إيمـانا ، لجاز أن ينهى المكلف عن إيقاعه على ذلك الوجه . ألا ترى أنه لمـا جاز وقوع الصلاة على وجه العبادة لله فتكون إيمـانا ، وعلى وجه آخر فلا تكلف عليه ، جاز أن ينهى عنها[1] نحو كونها عبادة للشيطان ؛ وهذا ينقض القول بأنه إيمـان لأن ذلك يكون قبيحا .

قال رحمـه الله : والمسألة مبنية على أنه تعالى يكلفه الإيمـان بلا لطف على وجه يكون أشرف وأفضل ، والثواب المستحق عليـه أعظم من الوجه الآخر الذى لو وقع منه لكان يستحق عليه دون ذلك من الثواب .

فإذا كانت المسألة هذه لم يصح أن يقال إن الوجه الذى يقع مع اللطف ولم يكلف عليه هو وجه يقبح عليه ؛ بل لا بد من أن يقال فيه إنه لو وقع الإيمـان لا يستحق عليه الثواب ؛ وإذا كان هذا حاله ، تناوله التكليف ؛ وفى ذلك إبطال القول بأنه كلف على وجه دون وجه .

---

(١) فى الأصل عنه .

قال : ولو جاز فى الإيمان أن يقع على وجهين يكون إيمانا فيهما جميعا ويستحق المكلف الثواب فيهما جميعا ، لجاز أن يقال فى الكفر أن يُكْرَه على وجه دون وجه ، وأن كان على كلا الوجهين يدخل فى باب القبيح واستحقاق العقاب العظيم .

ولو جاز أن لا يريد تعالى الإيمان من أحد الوجهين والحال ما قلنا ، لجاز أن لا يريده من كلا الوجهين ، والتكليف قائم .

على أنه إذا لم يصح فيه تعالى وقد كلف الإيمان أن يمنع المكلف من فعله على وجه دون وجه ، بل لا بد من أن يخلّى بينه وبين فعله من كل وجه ، فكذلك لا يجوز أن يمنعه مما عنده يختار على وجه دون وجه ، لأن المنع مما عنده يختار كالمنع منه على ما تقدم ذكره .

قال رحمه الله : ولو صح أن يكون الإيمان على وجهين فى الحدوث ، ويكون له لطف فى أحدهما دون الآخر ، كان لا يحسن منه تعالى أن يكلفه على الوجه الأشرف ولا يلطف له فيه مع العلم بأنه لا يفعله ، بل كان يجب أن يكلفه على الوجه الآخر ويلطف له ليفعله ، لأنه لو كلف على الوجه الأول لكان ذلك التكليف فى حكم المفسدة فى التكليف ، وفى حكم الإقطاع عن الثواب الذى يستحق به .

وكما لا يحسن منه تعالى أن يكلف العبد صلاة زائدة إذا علم أن عندها يعصى فيما كلف أو فى بعضه ، فكذلك القول فى وجهى الإيمان لأنهما بمنزلة فعلين يكون أحدهما فى حكم المفسدة فى الآخر .

وعلى هذه الطريقة نقول فى دعاء إبليس إنه لا يجوز أن يفسد به من لولا دعاؤه لصلح ، لأنه لو كان كذلك لمنع تعالى من ذلك ، لأنه قد يضمن بالتكليف المنع

ممـا يكون مفسدة للمكلف من فعل غيره ، كما يفسمن به أن لا يفعل ما هذا حاله من فعله تعالى .

فأما أبو هاشم رحمـه الله فإنه قـد أجاز ذلك على ما روى عن جعفر بن حرب[1] رحمـه الله . وقال : لا يمتنع أن يكلف تعالى الإيمـان مع عدم اللطف ، ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم . فلا يلطف له لأن فقـد اللطف يصير كالجهة ممـا له من المزية ؛ ولا يكلفه على الوجه الآخر الذى لو قارنه اللطف لاختاره[2] لأنه أدون من الوجه الأول / ويجعل حال الإيمان — إذا كان بالصفة التى ذكرناها — كحاله فيما < >[3] أعظم فى الثواب من الآخر .

فإذا لم يمتنع أن يكلف تعـالى الأفضل منهما فى الثـواب ، وإن لم يكن له لطف ، مع العلم بأنه يعصى فيـه ؛ ولا يكلفه الفعل الآخر الذى هو دونه — مع العـلم بأن فيـه لطفاً[4] ، وأن المكلف سيطيع فيـه عند وجوده — فكذلك القول فى الإيمـان إذا صح وقوعه على الوجهين .

ويقول : ليس يجب إذا صح فى الإيمـان أن يقع على وجه يكلف عليـه وعلى وجه لا يكلف عليه، أن يصح أن يكره على ذلك الوجه ، كما لا يجب فى كل فعل لم يكلفه العبد أن يحسن أن ينهى عنه ؛ بل لا يمتنع أن يثبت فى الأفعال ما يختص بألا يحسن النهى عنـه لحسنه ، وإن لم يختص بمـا يوجب حسن التكليف فيـه < كالمباحات > وكذلك لا يمنع مثله فى الوجه الذى ذكرناه فى الإيمـان .

---

(١) هو أبو الفضـل جعفر بن حرب : معـتزلى درس بالبصرة على أبى الهذيل العلاف ورد عليـه فى مسائل ؛ ودرس فى بغداد على أبى موسى المردار . وقد رد كذلك على النظام توفى سنة ٢٣٦ .

(٢) بعد كلمة لاختاره كتب لا محالة ثم شطبت . (٣) مطموس .

(٤) فى الأصل : لطف .

وإنما حسن منه تعالى أن يأمر بالصلاة عبادة لله وينهى عنها عبادة للشيطان؛ لأن بكونها عبادة للشيطان قد قبحت وصارت مفسدة ، كما أن بكونها عبادة لله قد وجبت وصارت مصلحة ؛ فصح ما ذكرناه فيها .

وذلك غير واجب فى الإيمان الذى يختص لوجهين على ما بينا .

ونقول : ليس يجب إذا لم يحسن منه تعالى أن يمنع من الإيمان على وجه ، أن لا يحسن منه مع منع اللطف .

وذلك لأن منع الإيمان على أحد الوجهين كالمؤثر فى حصول التخلية بينه وبين إيقاعه على الوجه الآخر ؛ فلذلك لم يحسن منه تعالى ، ومنع اللطف فى أحد الوجهين لا يؤثر فى الوجه الآخر لأنه ممكن منه قادر عليه ولا لطف له فيه ؛ فيحسن منه تعالى أن لا يلطف ؛ وليس المنع من اللطف منعا من الفعل فى الحقيقة . وإنما يجرى مجراه فى باب القبح على ما بينا ؛ فليس يجب إذا كان المنع فى الحقيقة لا يحسن فى الوجه الذى لم يكلف عليه ، أن لا يحسن مثله فى اللطف إلا إذا منع من الفعل الذى كلف ولا لطف فيه < >(١) وإن كان يحسن أن لا يفعل به شيئا البتة ؛ لأنه قد علم أنه لا(٢) لطف له فيه ، وكذلك قد علم من حال هذا الإيمان أنه لا لطف فيه فى أحد الوجهين ، فكيف يقال إنه متى كلف عليه أن المنع من اللطف فيه كالمنع منه ؟

ويقول رحمه الله : لا يجوز متى كلف على هذا الوجه ، ولم يكلف على الوجه الآخر الذى كان يختاره مع اللطف ، أن يكون فى حكم المفسدة ، وذلك لأن المفسدة لا تكون فيما لم يكلف ، وإنما تدخل فيما كلف .

---

(١) مطموس . (٢) غير واضحة فى الأصل .

وإنما قلنا فى المكلف إنه متى علم من حاله لو كلف صلاة زائدة أنه كان يعصى فى بعض ما كلف ، لا يحسن منه أن يكلف ذلك البعض[1] ؛ لأن هذه الصلاة تحصل مفسدة فيما قد كلف .

فأما لو حصلت مفسدة فى أمر مفيد لم يكلفه ما كان يقبح منه تعالى أن يكلفه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

واعلم أنه لا بد فى هذه المسألة من ذكر أربعة مواضع : منها إثبات وجه للإيمان يكون عليه صلاحا للمكلف ، ووجه آخر لا يسد لو وقع عليه مسد الوجه الآخر . ومنها : أن يبين أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلف فى إيقاعه عليهما حتى يكون على أحد الوجهين أشق منه على الوجه الآخر وأعظم تأثيرا فى النفع منه على الوجه الآخر .

ومنها : أن الإيمان يحصل له بفقد اللطف وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشق ، ووجه يحصل عليه — لو قارنه اللطف — ويصير لأجله أخف مشقة .

ومنها : أن يعلم أن للمكلف طريقا إلى معرفة الوجه الذى كلف عليه ، والفصل بينه وبين الوجه الذى لم يكلف عليه .

ومتى لم تبين المسألة على ما ذكرناه أو على بعضه لم يتحقق الكلام فيها .

فإن ثبت أن الإيمان يقع على وجه يكون عليه صلاحا ، وعلى وجه آخر لا يكون عليه صلاحا ، فبيان المسألة على ذلك واضح ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه ، فإنما يكلف على الوجه الذى يكون صلاحا عليه .

والوجه الآخر غير معتد به فى التكليف ، فلا وجه لأن يقال إن له لطفا فيه ؛ لأن ما لا مدخل له فى التكليف لا معنى لإثبات لطف فيه .

(١) فى الأصل بعض .

وإنما ينبغى أن ينظر إلى الوجه الذى يكون صلاحا عليه ويتناوله[1] التكليف. وإن كان فيه لطف قيل فيه إنه تعالى يجب أن يفعله ولا إشكال فيه ؛ وإن لم يكن له لطف لم يقل بوجوبه ولا شبهة فيه ؛ فصارت المسألة على هذا الوجه صحيحة فى التكليف غير صحيحة فى باب اللطف ؛ لأنه لا يصح أن يقال فيها بأن اللطف غير واجب ، وإن موقع اللطف فيها يختلف ؛ وتصير هذه المسألة داخلة فى جملة ما بيّنا وجوب اللطف فيه ، ويحل ذلك محل فعلين منفصلين أحدهما مصلحة وتناوله التكليف ، والآخر ليس كذلك ولم يتناوله التكليف ، فى أن المعتبر فى باب اللطف هو الأوّل دون الثانى؛ ومتى كان له لطف فواجب على المكلف أن يفعله .

فأما إذا قيل : إن الإيمان يقع على وجهين يكون مصلحة على كل واحد منهما ويكون على أحد الوجهين أشرف والثواب فيه أكبر لزيادة مشقة أو منفعة . وإنما يصح بناء المسألة عليه متى صح أن يفصل المكلف بين كل واحد من الوجهين ، ويحسن من المكلف أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر .

فتى كان الحال هذه، وعلم أن الوجه الذى عليه كلف لا لطف فيه، والوجه الذى لم يكلف عليه لو كان كلف عليه كان له فيه لطف ، فغير ممتنع أن يحسن منه تعالى أن يكلفه على هذا الوجه ولا يلطف له ، لا من حيث يقال إن اللطف غير واجب، لكن لأنه لا لطف فى المعلوم أنه يختار عند إيقاعه على الوجه الذى كلف . وقد بينا أن الوجه الذى لم يكلف عليه لا معنى للقول فى هل فيه لطف أو لا لطف فيه .

(١) فى الأصل تناوله .

فإن قال : أفتقولون فى هذا الوجه إنه يحسن منه تعالى أن يكلفه على وجه دون وجه، مع أن كل واحد منهما يسد مسد الآخر فى كونه مصلحة ؟ فإن قلتم : إن ذلك جائز من حيث حصل لأحد الوجهين مزية على الآخر ؛ قيل لكم : إن ذلك ينقض ما قدّمتموه من أنه تعالى لا يحسن منه أن يكلف فعلا دون فعل مع تساويهما فى باب الصلاح ، حتى قلتم لو علم تعالى أن للكفارات الثلاثة رابع سدّ مسدّ كل واحد منها فى المصلحة ، لوجب أن يدل على ذلك ويتعبد به ، وعللتم بأنه إذا لم يتعبد بما هذا حاله ، فقد أباح للكفر أن يعتقد فيما عدا الثلاثة أنه ليس بمصلحة ، وذلك يوجب اعتقاد الجهل . وهذا قائم فيما ذكرتموه من أحد وجهى الإيمان ؛ لأنه تعالى إذا لم يكلفه عليه ، فقد أباح للمكلّف هذا الاعتقاد فيه . فإن قلتم : إن أحد الوجهين يساوى الآخر ويوفى عليه ، فجائز أن يختص بالتكليف . قيل لكم : أفليس إحدى الكفارات قد توفى على غيرها فى باب المشقة والفضل وزيادة الثواب كالعتق ، ولم يمنع ذلك من أن يتعبد تعالى بما عداها ؟ فهلا قلتم بوجوب ذلك فى الإيمان الواقع على الوجهين ؟ فإن قلتم : إنه فى أحد الوجهين يكون صلاحا على الحد الذى يكون النفل[1] صلاحا عليه ، وعلى الوجه الآخر يكون صلاحا على الوجه الذى يكون الفرض صلاحا عليه ، فلذلك صح ما ذكرتموه . قيل لكم : فقد كان يجب أن يتعبد تعالى به على كلا الوجهين ويوجبه على أحدهما ويندب إلى فعله على الوجه الآخر . فإن قلتم : إنما كان يجب ذلك لو صح أن يوقعه على كلا الوجهين على الجمع ، فإذا لم يكن منه ذلك إلا على البدل ، فذلك بعيد فيه . وإنما يصح فيه على طريقة التخيير فقط ، ولا يصح منه تعالى أن يخير بين الفرض والنفل وإن صح أن يخير بين الفرضين والنفلين .

(١) غير واضحة فى النص : فقد تقرأ الفضل وقد تقرأ النفل ، ولكن ورود كلمة الفرض بعد ذلك يعين أنها النفل أى الطاعة غير المكلف بها .

قيل لكم : فيجب إذا لم يصح أن يكلف على هذا الوجه أن يقطع بأنه لا يكون على الوجه الآخر مصلحة ألبتة ، لأنه لا يعدو[1] حاله — لو كان مصلحة — من أن يكون مصلحة على الوجه الذى، الفرض يكون صلاحا عليه ، فكان يجب أن يخيّر تعالى بين إيقاعه على الوجهين أو يكون مصلحة على طريقة النفل، فكان يجب أن يتعبّد به . فإذا كان التعبد لا يصح، وجب القضاء بفساده ؛ وفى ذلك إبطال كونه مصلحة ألبتة . وهذا يوجب أن يلحق هذا القسم بالقسم الأول .

واعلم أن أحد الوجهين إذا ساوى الآخر فى حصول الوجه الذى يكلف فيه ، لم يجز منه تعالى أن يكلفه على أحدهما دون الآخر، كما لا يجوز فى المصالح المتساوية أن يكلفه بعضها دون بعض ، لأن الوجه الذى له يجب أن يكلف على أحد الوجهين قائم فى الآخر، كما تقوله فى الفعلين . ولا معتبر بأن يكون لأحدهما مزية فى باب الثواب، لأنه لم يكلف لأجل تلك المزية ، و إنما كلف لكونه صلاحا . فلولا أن ذلك كذلك كان يجب فى الأمور التى خيّر المكلف فيها أن لا يكون لبعضها مزية على بعض فى باب الفضل والثواب . وقد علمنا أن الإنسان مخيّر فى الكفارات الثلاث، ولبعضها مزية على بعض ؛ وقد خير بين الصلاة وحدانا وجماعة ولأحدهما مزية ، وقد خيّر بين غسل الرجلين والمسح ولأحدهما مزية . والمساوى فى ذلك كالمتقارب فى أنه لابدّ من أن يتناوله التكليف، وإن كان المكلف لابدّ — لأمر يرجع إلى الحكمة — أن يبين ما فى أحدهما من المزية ليكون المكلّف عالما بذلك فيكون أقرب إلى أن يختاره ، كما لابدّ من أن يبين صفة الفعل ليكون أقرب إلى أن يفعله ، وإن كان لو لم يبين ذلك

---

(١) فى الأصل : يعدوا .

فى بعض < المختارات >[1] لم يمتنع . لأن هـذه المزية لا توجد للفعل من < المزية > والحكمة ما ليس للآخر فيما يجب أن يعـلم المكلّف الفعل عليه ، وإنمـا تقتضى المزية أمرا آخر لا يؤثر فقد معرفته بحصولها . فإذا صحّ ما ذكرناه ، وجب أن لا يصح فى هذا الإيمان أن يكلفه تعالى على أحد الوجهين دون الآخر . وحاله ماذكرناه فى ذلك وفى سقوط المسألة .

فإن قال : فإذا ثبت أنه لابدّ من أن يكلفه على كلا الوجهين على طريقة التخيير، وعلم تعـالى أن له لطفا فى اختيار أحدهما دون الآخر، أيجب عليه تعالى أن يفعله ؟

قيل له : إن كان يعلم تعالى أن الذى لا لطف له سيختاره لا محـالة ، فاللطف غير واجب ؛ وإن علم تعالى أنه لا يختاره ألبتة فاللطف واجب فى الآخر . لأنه لو لم يلطف لعصى فيهما جميعا ولزالت المصلحة ، وإذا لطف حصل أحدهما وحصلت[2] بوجوده المصلحة ؛ فاللطف واجب على هذا الوجه .

فإن قال : فـا قولكم فيه إذا كان على أحد الوجهين بمنزلة الفرض فى كونه صلاحا، وعلى الوجه الآخر كالنفل ؟

قيـل له : إن كان يصح منه أن يوقع الفعل على كلا الوجهين وجب فى الحكمة أن يتعبد تعـالى المكلّف به على الوجهين ، كما يجب أن يكلفـه الفرض والنفل على ما قدّمناه من قبل . وإن كان يتنافى وقوعه عليهما جميعا فغير جائز أن يكلفـه ؛ لأنه إن كلفـه على كل واحـد من الوجهين، وجب أن يكون مرغّبا له فيما يجرى مجـرى ترك الواجب ، وذلك يقبـح فى الحكمة ؛ وإن

---

(١) غير واضحه فى الأصل ، والمراد : الأمور التى يختار العبد واحدا منها .

(٢) فى الأصل وحصل .

كلفــه على وجه الفــرض فقط ، أدى إلى أن يمتنع له فى الوجه الآخر اعتقاد أنه لا صفة له يقتضيها[1] التكليف ، وذلك لا يحسن . وإن كلف على وجه النفل فقط ، اقتضى كونه غير مكلف لمـا هو صلاح له . فيجب فيما هو هذا حاله أن لا يكلف العبد أصلا . وإن كان متى لم يكلف ذلك أدّى إلى أن يكون قــد كلف أمورا ولم يلطف له فيها ، فالواجب أن لا يكلف أصلا . وهذه الجملة تبين أن بناء المسألة على هذا الوجه لا يصح ؛ لأن الإيمان فى هذه القسمة لا يخلو من وجهين : إما أن يجب عليه تعالى أن يكلف على الوجهين ، أو يقبح منه أن يكلف على كلا الوجهين . فكيف يصح أن يقال كلفه على وجه دون وجه ، ولأنه لو كلف على أحد الوجهين وله لطف ، كان لابدّ من القول بوجوبه ؟ فأما إذا قيل بأن الإيمان يقع على وجه واحد ، وإنمـا يختلف بوجود اللطف وعدمه ، فيكون مع عدم اللطف أشق ، والثواب فيه أكثر ، وإن كان لا يختاره ، ومع وجود اللطف أقل مشقة وثوابا — وإن كان المعلوم أنه لو كلف عليه كان يختاره — فبعيد . وذلك أنه لم يتخصص بوجهين يمكن الإشارة إليهما وتمييزهما بالدليل . وإذا لم يكن ذلك ، فكيف يقال إنه تعـالى كلف على وجه دون وجه ويفسدُ بوجه آخر ؟ وذلك لأن المكلف لا طريق له إلى أن يعـلم أنه تعالى يختار اللطف أو لا يختاره ، فـلو كان كلّف على أحد الوجهين ، لكان قد كلّف على وجه لا طريق له إلى أن يميزه من الوجه الآخر ، وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قال : إنمـا يجب قبح التكليف متى كان لأحد الوجهين على الآخر مزية . فأما إذا لم تكن هناك مزية ، لم يمتنع منه تعالى أن لا يلطف له إذا أراد منه على هذا الوجه .

---

(١) فى الأصل : يقتضيه .

قيــل له : ليس يخلو من أن تثبت للإيمــان وجهين فى الحقيقة يقع عليهما ، وتقول فى وجود اللطف وعدمه إنه يؤثر فى وقوعه على وجهين معلومين متميزين ، أو تقول إنى لا أرجع فى الوجهين إلا إلى مقارنة اللطف وعدمه فقط . وإلا فالفعل لا يتغير حاله فيما يرجع إليه وفيما يرجع إلى المكلَّف .

فإن قال بهذا الثانى . قيل له : فإذا كان حال الإيمان ما ذكرتَه ، فكيف يجوز أن يقال كُلِّف على وجه دون وجه وليس هناك وجهان معلومان يتميزان للكلف .

وبعــد فإنه يقال ذلك لو وقع هذا الإيمان مع مقارنة اللطف [1] ، أكان يساوى حاله حاله إذا وقع على الوجه الآخر مع فقد اللطف فيما هو الغرض بالتكليف .

فإن قال : يساويه فى ذلك . قلنا له : فيجب أن يقبح منه أن لا يلطف له ، لأنه متى لطف وقع الصلاح ، ومتى لم يلطف لم يقع .

فإن قال : إنه لا يساويه ألبتة . قيل له : فيجب أن يكون ماله لا يساويه أمرا يرجع إلى حال الفعــل دون وجــود اللطف . وإذا كان كذلك فيجب أن لا يكلف أصــلا ، وأن يلحق ذلك بمــا قدَّمناه من الإيمان الذى على وجه يكون مصلحة وإيمانا ، وعلى وجه آخر لا يكون مصلحة ولا إيمانا . وفى ذلك إبطال القول بأنه إيمان على الوجهين ، وبأنه كلَّف تعالى على أحد الوجهين دون الآخر .

واعلم أنه لا فرق بين أن يكون الكلام فى الإيمان المعلوم سمعا أو عقلا . وذلك لأنه تعالى لا يجوز أن يكلف ردَّ الوديعة ومعلوم من حاله [2] أنه يقع على وجهين يحصل بهما الغرض على أحد الوجهين دون الآخر . فالطريقة فيه كالطريقة فيما قدمناه ، وليس لأحد أن يفصل بين الأمرين ويجعل ذلك قدحا فيما أوردناه .

---

(١) المراد : اقتران اللطف بالفعل . (٢) أى حال الرد .

فإن قال: فما الذى تقولونه فى دعاء إبليس على هذا القول ؟

قيل له: إنا نقول فى ذلك بمعزل من الكلام فى هذه المسألة ؛ وإنما ينبغى أن ننظر فيه ، إن كان مفسدة فقط ، فواجب أن يمنعه تعالى منه ، ويجب أن يحكم — لأجل ذلك فى كل من دعاه وفسد بدعائه — أنه كان يفسد لو لم يدعه . وإن ثبت أن له مدخلا فى التمكين لم <يصح> ويمتنع أن يجوز وقوع ذلك منه ، وإن كان يفسد عنده ، إن لولا دعاؤه كان لا يفسد ، لأنه على هذا الوجه يجرى مجرى التمكين الذى يحسن منه تعالى أن يفعله بمن يعلم أنه يعصى ولا يطيع . وقد مثّله أبو هاشم ، رحمه الله ، بزيادة الشهوة ، وقال: إذا جاز أن يفعلها تعالى فى القبيح ويكون الامتناع منه أشق ، وإن كان المعلوم أن المكلف عند ذلك يُقدِم على القبيح ، ولو كانت <مما> يزيد حقيقة كان لا يقدم عليه ؛ فكذلك لا يمتنع منه فى دعاء إبليس ، لأن عند دعائه تصير دواعى المكلف أقوى إلى القبيح فيكون امتناعه عليه أشق[1] .

فإن قال: إن المكلف كما يتغير حاله بزيادة الشهوة وبدعاء إبليس ، فكذلك لا يمتنع أن تتغير حاله بعدم اللطف ، لأنه عند ذلك يكون الفعل أشق ، كما أن عند الأمرين اللذين قدمناهما يكون الامتناع من القبيح أشق . فإن جاز فيهما ما ذكرتم ، فهلا جاز مثله فى اللطف الذى قدمنا ذكره ؟

قيل له: إن المكلف عند زيادة الشهوة لا يصح[2] منه الامتناع عن القبيح إلا على الوجه الشاق ، فلا يجوز أن يكلف الامتناع منه على وجه سواه . وليس كذلك حال المكلف عند عدم اللطف ، لأن الفعل يصح منه على الوجه الذى يقع عند وجود اللطف وعدمه . فيجب أن يكون الحال فيه على ما وصفناه من قبل .

---

(١) الأصل: أشق عليه .

(٢) لعلها لا يتم ، ولا مانع من قراءتها يصح : أى يصح الامتناع بأن يكون امتناعا صادقا .

فإن قال : فيجب أن تقولوا فى دعاء إبليس مثل ما ذكرتم فى اللطف ، لأن حال المكلف لا يتغير فى صحة الفعل منه على وجه واحد بوجود الدعاء أو بعدمه .

قيل له : كذلك يجب على ما رتبنا القول فيه ، وذلك لأن زيادة الشهوة قد غيرت حال المكلّف فى باب الامتناع مما يشتهيه فصيرته أشق عليه منه لو لم يحصل فيها زيادة ، وصار لزيادتها تأثير فى أنه يصح منه أن يمتنع من القبيح إلا على الوجه الأشق . فلا يجوز ، والحال هذه ، أن يكلف الامتناع من القبيح على غير هذا الوجه . وليس كذلك إذا دعاه إبليس ، لأن قدرته وسائر أحواله لم تتغير بدعائه . فلو كان المعلوم عند ذلك أن يفعل القبيح ولولاه[1] كان لا يمتنع[2] ، لوجب أن يمنع تعالى من ذلك على حسب ما ذكرناه فى اللطف .

فإن قال : إن الامتناع من القبيح مع قوة الدواعى إلى فعله فى أنه أشق بمنزلة الامتناع منه مع زيادة الشهوة ، فإذا حَسُنَ عندكم منه تعالى أن يزيد فى شهوته مع علمكم بأنه يقدم على القبيح ، ولولاها كان لا يقدم عليه ، فهلا جاز أن يمكّن إبليس من الدعاء[3] ، أو لا يفعل اللطف ، فيقع عند ذلك من المكلف القبيح على وجه يشق ؟

قيل له : إن دعاء إبليس قد يحصل وحال المكلف لا تتغير بأن لا يكون داعيا له إلى القبيح إما لقوة بصيرة أو لدواع تقابل[4] ، وليس كذلك زيادة الشهوة لأنها تغير حاله لا محالة .

فإن قال : ألستم تجعلون الحاجة بمنزلة الحاجة المقطوع بها فى أن عنده يكلّف العبد ، وكذلك عند الاعتقاد أن له فى الضرر منفعة ، يكلف الامتناع منه ، وإن

---

(١) أى لولا دعاء إبليس .　(٢) أى كان لا يمتنع عن القبيح .
(٣) فى الأصل مع .　(٤) إما لقوة بصيرة أى عند الشخص الذى يدعوه إبليس إلى المعصية ، أو لدواع تقابل : أى دوافع تعارض ما يدعو إليه إبليس .

كان لولا هذا الاعتقاد لحصل الإلجاء المانع من التكليف . فهلا قلتم على هذا الأصل إن دعاء إبليس بمنزلة زيادة الشهوة ؟

قيل له : إننا لا ننكر أن للاعتقادات تأثيرا فى هذا الباب ، وإنما أنكرنا أن تغير حال الفعل فى وجه المشقة كما تغيره زيادة الشهوة . ألا ترى أن زيادتها لما أثرت[1] فى الامتناع من القبيح المشتهى فصيرته أشق ، لم تتغير حاله بالاعتقاد؟ وقد علمنا أن دعاء إبليس يتغير حكمه ، فمرة يعتقد المكلَّف أن امتناعه مما دعاه إليه أشق ، ومرة لا يعتقد ذلك . والواجب عليه أن لا يعتقد هذا المعنى فيه ، وأن يستمر على مقتضى عقله فيما يجب أن يمتنع منه . وإذا صح ذلك ، لم يخرج المكلَّف مع الدعاء من أن يتمكن من الامتناع من القبيح على حد ما كان يتمكن لولا الدعاء بأن لا تتغير معرفته ولا يعتقد ما يجرى مجرى الجهل . وليس كذلك حال المكلَّف عند زيادة الشهوة ، لأنه لا يوصف بالقدرة على أن يغير حاله فى صعوبة الامتناع من القبيح / عليه . وهذا فرق بيِّن .

فإن قال : خبرونى عن < >[2] المكلف الذى يدعوه إبليس إلى القبيح فيقدم عليه . أتقولون : إنه تعالى لو كلفه الامتناع من هذا القبيح مع منع إبليس ، كانت المفسدة تزول لا محالة والمصلحة تحصل؟ أو تقولون : إن ذلك كان لا يحصل إلا عند امتناعه من القبيح مع وقوع الدعاء ؟

فإن قلتم : كان لا يحصل هذا الغرض ، فتمكينه تعالى إبليس من الدعاء يجرى مجرى المنع من المصلحة ، فيجب أن لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى فى فعل الإيمان أن[3] لا يفعل اللطف الذى عنده يختار المكلف على وجه المصلحة .

---

(١) فى الأصل : أثر . (٢) كلمة غير واضحة . (٣) ساقطة فى الأصل .

قيل له : إنا لا نفـرق بين الأمرين لمـا ذكرته من العلة ، ولأنا قد بينا أن الفعـل أو الترك ممكن مع الدعاء وفقـد اللطف ومـع خلافهما . ولو وقـع ذلك الفعل أو الترك لكان الغرض يحصل . فلا وجه لأن يقال : إنه تعـالى يكلف مع الدعاء وفقد اللطف على خلاف الوجه الذى له عند ارتفاعهما .

فإن قال : خبرونى عن المكلف ، أليس لو لم يزد تعـالى فى شهوته لكان الامتناع من القبيح يقع منه، ويكون الغرض الذى يراد الامتناع حاصلا لحصـوله لو وقع مع زيادة الشهوة . فيجب أن يقبح منه تعالى هذه الزيادة لمـا فيها من منع المكلف من الغرض .

قيل له : إن الامتناع من الفعل مع قوة الشهوة يكون أشق ، وزيادة المشقة لها مدخل فى تغير حال الفعل فى كونه صلاحا وفسادا . فلا يمتنع على هـذا الوجه أن يعلم تعـالى أن امتناعه[١] على هـذا الحد يدعوه إلى الامتناع من القبائح العقليـة أو بعضها ، فيكون المعلوم أن امتناعه على خلاف هـذا الوجه لا يدعو إلى ذلك . وإذا لم يمتنع ما ذكرناه ثم زاد تعالى فى شهوته، علمنا إنه إنما زاد لهذا المعنى الذى ذكرناه ، ويصير ذلك بمنزلة الفعـل المحتاج فى وقوعه إلى / زيادة قـدرة[٢] ، وأنه لا يمتنع أن يكون له من التأثير فى الصلاح ما لا يكون للفعل الواقع بالقدر[٣] القليلة . وإذا أراد تعالى إزاحة علتـه فى مصالحة ، فلا بدّ من أن يمكنه من ذلك الفعل بزيادة القُـدَر . فكذلك لابد فيما ذكرناه من أن يمكنه من فعـل الصلاح بزيادة الشهوة ، لأن للشهـوة مدخلا فى شرط التكليف ، كما أن للقـدرة مدخلا فيه ، فإحداهما كالأخرى[٤] فى الوجه الذى قدمناه . وقد بينا أن امتناع المكلف من الإيمان

---

(١) أى امتناع المكلف .
(٢) غير واضحة فى الأصل .
(٣) جمع قدرة .
(٤) فى الأصل : نأحدهما كالآخر .

مع فقد اللطف لا تحصل له مزية على امتناعه مع اللطف، ولا لوجوده على الوجهين مزية . فلو كلفه تعالى الإيمان مع عدم اللطف — وفى المعلوم أنه لا يفعله — لكان كأنه منعه من إيقاعه على الوجه الذى لو وقع عليه لكان مصلحة بأن لم يفعل اللطف . فلذلك أوجبنا أن يفعله سبحانه، وقلنا : إن دعاء إبليس لو حصل عنده القبيح على وجه لولاه لما حصل؛ كان يجب أن يمنعه منه . لأنه لا بد فى الحكمة من أن يمنع تعالى من المفسدة إذا كانت من فعل غير المكلَّف ، كما يجب أن لا يفعلها لو كانت من فعله . وقد بينا من قبل أن المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف، فلا يجب أن يمنعه تعالى من فعلها، لأنه إذا مكّنه من أن يمتنع منها وعرّفه بعقله وجوب التحرز من المضار عليه ، صار كأنه مانع منها بالمنع الذى يجوز مع التكليف .

فإن قال : إنكم فيما قبل ذكرتم أنه لا يجوز منه تعالى أن يكلف الفعل على وجه دون وجه مع مساواة حاله فى الوجهين فى باب أنه مصلحة . فخبرونا ، أتقولون لمثل هذه العلة — فى الفعلين الغيرين[1] — بمثل هذا القول ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أن كل واحد منهما لو وقع لكان مصلحة ، فالحال فيهما كالحال فى وجهى الفعل الواحد . ومتى كلّف أحدهما فقد دللنا بذلك على أنه المختص بكونه صلاحا .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن لا يصح ما ذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه تعالى لو علم فى المكلف أنه لو زاد فى تكليفه أنه يقبح منه ذلك ، لأن ما قدرتموه[2] إنما يجوز أن يكلف إذا كان صلاحا ؛ ومتى جاز ذلك ، وجب على

---

(١) أى المتغايرين المختلفين .   (٢) وهو الفعل الزائد .

ما قدمتموه ؛ و إذا وجب ، لم يصح أن يقدر فيـه ، لأن ثبوت التكليف فيه يمنع عن التقدير .

قيل له : إنما تصح هذه المسألة متى قدر فى الفعل الزائد أنه يكلف ولا يكون صلاحا ، بل يكون مفسدة ، فيكون الجواب أن ذلك لا يحسن . فأما لو كان ذلك الفعل مصلحة ، لكان يجب دخوله تحت التكليف على ما بينا القول فيه . فلو كان مع ذلك مفسدة ، لكان لا يجوز أن يكلف أصلا .

فإن قال : فكأنكم فى التحقيق تقولون إن كل فعل يحسن منه تعالى أن يكلف العبد يجب من غير صحة زيادة ونقصان فيـه . وهذا إن قلتموه أوجب أن لا يوصف تعالى بالقـدرة على أن يزيد فى تكليف أحد أو ينقص منـه على الوجه الذى تقتضيه الحكمة .

قيـل له : إنه لا يمتنع منـه تعالى أن يزيد وينقص فى التكليف بأن يكلف العبـد مدة قصيرة و يصح أن يكلفه أطول منها وأقصر . فعلى هـذا الوجه يصح ما سألت عنه . فأما أن يزيد فى تكليفه والمدة واحدة أو ينقص منه ، فبعيد على ما قدمناه . وذلك لأن التكليف ينقسم إلى عقلى وشرعى ؛ وقد علمنا أن التكليف العقـلى لا يختلف فى العقلاء حاله ، فلا يجوز منـه تعالى أن يكلف عاقلا وينقص تكليفه عن تكليف غيره من العقلاء إلا فى الأفعال التى تتعلق بكليهما بسبب ، و بشرط جواز تكليف أحدهما من رد الوديعـة والإنصاف والتوبة ما لا يكلف الآخر من حيث لم يختص بالأسباب التى يجب ذلك عليه لها ، وذلك لا يمنع من أن يكون التكليف فى الجمـلة متساويا . وأما التكليف الشرعى ، فتى علم تعالى أنه صلاح فى التكليف العقلى أو بعضه ، فلابد من أن يكلف جميعه ، حتى لا يدخل فيه ما لا يكون صلاحا ، ولا يخرج عنه ما هو صلاح . وهذا يقتضى صحة ما ذكرناه .

فإن قال : أليس بعض الشرعيات قد يكون لطفا فى بعض ، فجوّزوا فى هذا الوجه الزيادة والنقصان .

قيل له : إنه تعالى إذا كلف ما هو صلاح فى العقل من الشرعيات ، فلا بدّ من أن يكلف منها ما هو صلاح فى هذا الشرعى ، وذلك يسقط ما سألت عنه .

فإن قال : فيجب أن تجوّزوا فى تكليف النوافل أن يزاد فيه وينقص عنه .

قيل له : إن ذلك لا يجوز إذا كان المعلوم فيها أنها مشبهة للسمعيات أو العقليات . فكما لا يحسن منه تعالى أن لا يكلفها أصلا ، فكذلك القول فى الزيادة والنقص فيها .

فإن قيل : أفليس قد كلف على[1] بعض عباده أكثر مما كلفه على غيره[2] من الشرعيات الواجبات والندب جميعا ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا منعنا من الزيادة والنقصان فى هذا الباب إذا كان المكلف واحدا ومدة تكليفه واحدة : فأما إذا تغاير المكلفون فغير ممتنع أن تختلف ألطافهم ومصالحهم فيما يكون من فعلهم كما تختلف فيما يكون من فعله تعالى .

فإن قال : فيجب أن لا يجوز فى المكلف الواحد أن ينسخ عنه بعض ما كُلِّف .

قيل له : إن جواز نسخ ما كلف عنه لا يوجب زيادة ونقصانا فيما كلف ، وإنما يوجب ذلك أنه قد عرف من تكليفه ثانيا ما لم يكن يعرفه أولا وإنما منعنا ما ذكرناه فى نفس التكليف لا فى تعريفه ونصب الدلالة عليه .

---

(١) لا داعى لذكر « على » .

(٢) أى غير ذلك البعض : والأفضل غيرهم .

فإن قال : فيجب على هــذه الطريقة أن لا يجوز بفعله تعــالى بالمكلف من المصالح الزيادة والنقصان[١] . قيل : إن مصالحه من قِبله تعالى تنقسم : فإما أن يكون مما لا يدخل البدل فى طريقته مثل أن يكون فى المعلوم أن المرض خاصة يُصلحه ، فلا يجوز فيما يفعله خلاف ذلك . وإن كان[٢] ما يقوم غيره مقامه حل محل الواجب المخيَّر فيــه . وفى كل واحد من الوجهين لا تقع زيادة ولا نقصان على الوجه الذى يتعلق بالتكليف ، وإن كان لا يمتنع فيه الزيادة والنقصان على وجه يكون تفضلا فيما يصح ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول هذا القولُ يوجب عليكم التعجيز فيما منعتموه من وصفه تعالى بالقدرة على أن يزيد المكلف فى اللطف أو يقــدِرُه على الزيادة فى اللطف . وذلك لأن كون اللطف لطفا لا يتنــاول جنس المقدور ولا الوجوه الراجعة إلى كونه مقــدورا ، أو إلى حال القادر ، وإنمــا يتناول حال المكلف فيما يختاره أو لا يختاره . فالتعجيز فى هــذا الباب زائل . ولو أوجب ما قلنــاه إضافة التعجيز إليه تعالى، لوجب إضافة ذلك إليه متى قُبِلَ أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل ما لا غاية له من اللطف[٣] ، كما يعلق به مخالفونا فى اللطف ، وسنبين بطلان قولهم فى ذلك .

---

(١) الأفضل أن يقال : لا يجوز الزيادة والنقصان فيما يكلفه تعالى من المصالح .

(٢) وهو القسم الثانى : وهو ما يقوم غيره مقامه .

(٣) يريد اللطف الذى لا غاية له .

فصــل

فى ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله فى اللطف

يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا[1] ﴾ . فدل بذلك على أنا إنما لم نتبعه لأجل فضله ورحمته ولولاه كنا نتبعه . وما هذا حاله من الفضل والرحمة فهو دون اللطف الذى < يعادله > . وليس لأحد أن يقول : إرادته تعالى التمكين دون[2] اللطف ؛ وذلك أن التمكين معه يصح اتباع الشيطان وترك اتباعه ، ولولاه لما صحا جميعا ، وظاهر الكتاب يقتضى أن لهذا الفضل والرحمة تخصيصا[3] فى مفارقة اتباع الشيطان ، ولا يليق ذلك إلا باللطف ؛ ولأنه تعالى استثنى من ذلك فقال ﴿ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ وفى التمكين لا يصح الاستثناء ، لأنه تعالى لو لم يمكّن لما صح من أحد اتباع الشيطان ألبتة .

فإن قال : إن الاستثناء لم يدخل فى هذا الباب ، وإنما عاد إلى قوله : ﴿ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ[4] ﴾ ، أو إلى قوله : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ[5] ﴾ ، فلا يدل على ما قلتم .

قيل له : إن من حق الاستثناء إذا لم يصح رجوعه إلى كل الكلام أن يكون رجوعه إلى ما يليه أولى . وإذا أمكن أيضا فيه ذلك فكمثل . فلا يصح إذن أن يقال إنه راجع إلى الموضعين اللذين ذكرهما دون ما قلناه .

فإن قال : فما المراد بهذا الاستثناء ؟

---

(١) قرآن : سورة النساء : ٨٣ .

(٢) دون هنا معناها غير لا بمعنى أخس أو أنقص .

(٣) فى الأصل : تخصيصا .

(٤) جزء من الآية السالفة الذكر .

(٥) صدر الآية نفسها .

قيل له : أراد تعالى أن يبين أن فى المكلفين من لا يتبع الشيطان سواء وجد ما يكون لطفا لغيرهم أو لم يوجد ، بأن يكون المعلوم من حاله أن يعـدل عن ذلك على كل حال ؛ وقد بينـا ذلك من قبـل ، وأن اللطف هو ما يختار عنده الفعـل الواجب أو الامتناع من القبيح ؛ وأن حال المكلفين قـد تختلف فى ذلك : ففيهم من يختـار ذلك من دون لطف ، وفيهـم من يعصى على كل حال ، وفيهم من اللطف يدعوه إلى اختياره على وجه لولاه كان يعصى .

فإن قيل : أفمـا تدل هـذه الآية على أن دعاء الشيطان قـد يكون مفسدة ، وأن اللطف يصرف المكلف عن اتباعه ؟

قيل له : إن ظاهرها لا يدل على أن هذا المكلف لولا الفضل والرحمة كان يتّبع إذا دعاه بفعل المعصية ، ولو لم يدعه كان لا يتبع[1] ، بل يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه كان يفعل المعصية على كل حال[2] ، وأن عند هذا الفضل يعدل عنها[3] ، و يكون بذلك آكد فى كون هذا الفضل والرحمة لطفا .

فإن قال : أفتدل هذه الآية على وجوب اللطف ؟

قيل له : لا تدل على ذلك ، و إنما تدل على أنه قد فعله — ولا يجب فيما دل على أنه فعله أن يكون دالا على وجوبه — مع علمنا أنه قد يفعل ما ليس بواجب كما يفعل الواجب .

فإن قال : أفتدل على أنه سبحانه يفعل كل لطف ؟

قيل له : من حيث الظاهر إنما تدل على أنه قد فعل من ذلك ما لولاه لاتّبع المكلفُ الشيطان . لكنا علمنا أن الإقدام على كل معصية يتضمن اتباع الشيطان ،

---

(١) أى كان لا يتبع الشيطان . (٢) أى سواء دعاه الشيطان إلى المعصية أو لم يدعه .

(٣) فى الأصل عنه ، ولكن المراد المعصية فيجب التأنيث .

فصار كأنه يتناول جميع ذلك . فإذا آمتن تعالى على المكلف بأنه يصرفه بما يفعل من الفضل والرحمة عن اتباع الشيطان الذى يوجب الهلاك والعطب، فصار من جهة المعنى يدل على أن كل فعل من قبله يتضمن هذا المعنى فإنه يفعله . فمن هذا الوجه يمكن أن يبطل قول أصحاب اللطف لأنهم يزعمون أن فى مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا وتركوا اتباع الشيطان . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ[(1)] لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ، وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ وَزُخْرُفًا ، وَإِنْ كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ . فدل بذلك على أنه لم يفعل ما ذكره لكى لا يكون الناس أمة واحدة فى الكفر، وهذا هو المفسدة التى نحكم بأنه تعالى لا يفعلها ويفعل خلافها الذى هو اللطف . وقد علمنا أنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة فى الإيمان ، لأن ذلك لا يليق[(2)] بما ذكره من الإنعام العظيم على الكفار، وإنما يليق ذلك بأن يكونوا أمة واحدة فى الكفر إذا شاهد[(3)] الكفار هذه الأحوال العظيمة ، فبين أنه صرفهم عن هذه الأحوال لكى لا يفسد الناس فيصيروا بأجمعهم كفارا . وبين فى آخر الآية ما نبه به على أن النعمة بمجانبتهم هذه الأحوال العظيمة أعظم من النعمة بها لو فعلها بهم؛ لأن فعلها يوجب التمتع بها فى أيام الدنيا مع العقوبة فى الآخرة ، وإزالتها توجب صلاح الآخرة بقوله : ﴿ وَإِنْ كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ .

فإن قال : أتدل هذه الآية على وجوب اللطف وقبح المفسدة ، أو تدل على أنه سبحانه يختار ذلك ؟

---

(١) هكذا : والآية القرآنية « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن الخ » : سورة الزخرف ٣٣ (٢) فى الأصل يليق بما : ومعنى يليق هنا يتفق مع ما ذكره الخ .

(٣) فى الأصل : شاهدوا .

قيل له : إن ظاهرها يدل على أنه لا يفعل ما لو فعله لكفروا وفسدوا ، فأما أن تدل على وجوب ذلك بظاهره فبعيد . ويدل فى سائر الألطاف أنه تعالى يختاره[1] بدلا من المفسدة ؛ لأنه بين تعالى فيما ذكر أنه لا يفعله لعلة فى ما لا يفعله ، وهو لكى لا يصير المكلف كافرا ، فيجمع الجميع على الكفر ، وهذه العلة توجب أن لا يفعل غير ذلك إذا كان متى فعله يقتضى ما ذكره . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِى ٱلْأَرْضِ ، وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ ، إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾[2] . فدل بذلك على أنه إنما ينزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغى عنده ؛ وإلا فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله . ودل بقوله : ﴿ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ على أنه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده فى معلومه ؛ وإلا لم يكن لذلك معنى . فكأنه تعالى كما بيّن أنه يفعل الرزق بقدر ما ، ولا يبسطه بسطا ، يفسدون عنده ؛ فإنه نبه على العلة فيه ، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم ، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة . وهذا يدل على أن غير الرزق كالرزق فى هذا الباب فى أنه يفعل تعالى منه ما يصلحون عنده دون ما يفسدون / . وكل ذلك يدل على أن تدبيره فى المكلف يجب أن يكون على هذا الحد ، ويبطل قول أصحاب اللطف فى أنه تعالى قد لا يفعل ما لو فعله لآمن كثير من الكفار . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ، وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ، وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ، وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ، ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴾[3] فدل بذلك على أن

(١) أى اللطف . (٢) قرآن : سورة الشورى : ٢٧ .

(٣) القرآن : سورة الأعراف : ١٤٦ .

صرفهم عن الآيات من حيث علم أن ظهورها لهم لا ينفعهم من حيث لا يؤمنون عندها ولا عند شيء من الآيات، ولا يعدلون عن طريقة البغى إلى طريقة الرشد، فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عند بعضها لكان يظهرها ولا يصرفهم عنها . وكما دل على أنه كان يظهرها لهم لو آمنوا ، وكذلك يدل على أنه يظهر ذلك لكل من يؤمن عنده ، ويعدل عن طريقة الغى إلى طريقة الرشد ؛ لأنه تعالى لما بين أنه يصرفهم عنها ، بيّن ما لأجله فعل ذلك — وهو ثباتهم على الكفر — وأنهم لا يختارون الإيمان عندها[1] . وهذا التعليل يقتضى فيهم وفى غيرهم ما ذكرناه .

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك الأدلة التى بها تقدم الحجة عليهم عقلا أو سمعا، وذلك لأنها مما لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر . فالمراد بذلك ما يكون لطفا من الأدلة المؤكدة التى يفعلها تعالى لمن اهتدى على ما ذكرنا فى قوله : « وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى » ؛ أو أراد بذلك المعجزات الزائدة التى يظهرها من حيث يؤمن عندها قوم على وجه لولاه لما آمنوا ، وإن كانت الحجة بالنبوة قد قامت لهم ودلتهم على ما يقع به الكفاية . وهذه الآية أيضا إنما تدل على أنه تعالى على هذا الحد يدبر من كلفه من عباده، ولا تدل بظاهرها[2] على وجوب اللطف على نحو ما قدمناه من قبل .

ويدل على ذلك قوله تعالى : « وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[3] » ، فدل بذلك على أنه إنما لم يفعل ما ذكره من حيث لو فعله كانوا لا يؤمنون عنده . فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة ؛ لأنه تعالى لو كان لا يفعل[4]

(١) أى عند الآيات .
(٢) فى الأصل : بظاهره .
(٣) القرآن : سورة الأنعام : ١١١ .
(٤) فى الأصل : لو كان كما لا يفعل .

ما لا يؤمنون عنـده أيضا ، كما قال المخالف ، لم يكن لتخصيصه ذلك بأنه إنما لم يفعله لهـذا المعنى وجه . وقوله تعـالى : « إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » لا يمكن المخالف فى اللطف أن يتعلق به فيقول : إنمـا أراد تعالى بهذا الاستثناء أن يشاء أفعـالا كانوا يؤمنون عنـدها ، فإن ذلك يدل على أن فيما يؤمنون عنده ما لا يجب عليـه ولا يفعله ، وذلك لأن ظاهر هـذا الاستثناء لا يدل على ما ذكره ؛ ومتى حمـل عليه نقض دلالة صدر الآية على ما ذكرناه؛ والواجب أن يحمل على وجه لا ينقضه، وهو الذى يقوله شيوخنا، رحمهم الله، من الإلجاء . فكأنه تعالى بيّن أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله ، لكنه قـد علم أنهم لا يؤمنون عند شىء البتة على هذا الحدّ إلا أن يشاء حملهم عليـه وإلجاءهم إليـه . ولا يقع لهم فى هـذا الإيمانُ لزوال التكليف عنده ، ولخروجه من أن يقع على وجه يستحق به الثواب ، فيصير بمنزلة ما نبه عليه بقوله : « يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبـلُ »[1] ، فدل على أن فى آياته ما يلجئ إلى الإيمان ، لكنه لا ينفع ؛ فهذا هو المراد بالاستثناء دون ما ذكروه .

ومما يقارب ذلك قوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليـه مَلَكٌ، ولو أنزلنـا ملَكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون، ولو جعلناه مَلَكا لجعلناه رجلا »[2] ، فدل بذلك على أنه تعـالى يدبر عباده على أصلح الوجوه لهـم فيما كلفهم ، لا على الوجه الذى يقترحه العبد عليـه لأنهم كانوا زعموا أنهم[3] لا يؤمنون إلا بأن يشاهدوا نزول الملائكة عليـه صلى الله عليه، فبين تعـالى أنه[4] لو أنزله على خلقته[5] لكان فيـه فساد

(١) قرآن : سورة الأنعام : ١٥٨ .
(٢) قرآن : سورة الأنعام : ٨ — ٩ .
(٣) فى الأصل : بأنهم .
(٤) فى الأصل : بأنه .
(٥) أى خلقة الملك .

بقوله : « ولو جعلناه ملكا لجعلنـاه رجلا » ، وأنه إذا أنزله على صـفة الإنس ، فحالهم فى أن لا يقبلوا كحالهم الآن ، فلا وجه لإنزال الملك على الوجه الذى طلبوه ، وفى ذلك تنبيه على أنهم لو آمنوا عند ذلك لكان[1] يفعله تعالى، وإلا لم يكن للكلام معنى، وقوله سبحانه : « أولا يرون أنهـم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون »[2]، يدل أيضا على ما نقوله ؛ لأنه تعـالى بيّن ما لأجله يفتنهم ، ولذلك ذمّهم على ترك الاتعاظ والاعتبار، مع أنه تعالى إنمـا يفعله لهذا المعنى ، وهذا واضح فى أنه سبحانه يدبر عباده على هذه الطريقة .

وليس لأحد أن يقول : فيجب فى اللطف أن يصح مع وجوده أن لا يطيع المكلف ، وذلك لأن نفس ما يفعله إذا كان لطفا ، فلا بد عنـد حصوله من أن يطيع المكلف ، وإن كان اللطف فى التفكير فيه وأحواله ، فغـير ممتنع أن يعدل المكلف عنه فلا يحصل لطفًا له ؛ لأن اللطف هو فكرة فيـه وتأمله واستحضاره العلم بأحواله أو الاستدلال به . فإذا لم يفعـل ذلك أُتى من قبـل نفسه ، كما أن بعثة النبى عليـه السلام وإن كانت[3] لطفا فمتى عدل المكلف[4] عن النظر فيما تؤديه ، يكون قد أتى من قبل نفسه ، ولا تمنع البعثة من أن تكون مصلحة ولطفًا .

وقوله تعالى فى هذه الآية : « مرة أو مرتين » يؤكد ما نقوله ؛ لأنه نبه على أن فعـله لذلك يختلف بحسب ما يعلمه صلاحا ولو كان يفعله لغير هـذا الوجه لم يكن للفرق بين الأمرين معنى .

ويدل على ذلك قوله تعـالى : « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك »[5] ، فنبه بذلك على ما يجرى مجرى التسلية له صلى الله عليـه وسلم ،

(١) فى الأصل : لقد كان .
(٢) قرآن : سورة التوبة : ١٢٦ .
(٣) فى الأصل : كان .
(٤) فى الأصل : المكلف به .
(٥) قرآن : سورة البقرة : ١٤٥ .

والتعريف بحال من بعث إليهم[1] أن فيهم من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء من الآيات ، فلو كان تعالى قد لا يفعلها آمنوا أو لم يؤمنوا ، لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ، ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم »[2] ، فدل على ما قلناه من حيث دل به على أن عند فضله ورحمته يختارون ما يزكون به وما[3] عنده يزكيهم تعالى ويمدحهم عليه .

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك التمكين ، لأن مع فقده لا يصح الفعل ألبتة ؛ فلا يكون لهذا التخصيص معنى ، ولأنه مع فقده لا يصح الفعل فى حال وأحوال ، فلا يكون لذكر التأبيد معنى . وإنما يفيد ذلك إذا حمل على أنه لولا الطافه ومعونته لم يكن ليزكو أحد منهم ، وأنه تعالى كما ينعم عليهم بذلك فإنه ينعم عليهم بأن يظهر فعلهم ويأمر بأعظامهم والثناء عليهم ، فيكون منعما عليهم من كل جهة .

وقوله تعالى فى قصة موسى وصاحبه : « وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . يدل على ما نقوله : لأنه بين أنه إنما قتله من حيث خاف على أبويه أن يزولا عما هما عليه من الإيمان عند حياته وبقائه . فإذا تعبد عز وجل بذلك مع الخوف الذى هو الظن ، فبأن يفعل ذلك مع العلم أولى ؛ لأنه إنما تعبد بذلك للعلة التى ذكرها ، وهى قائمة فى ذلك إذا كان من فعله . ولا يجوز أن يحمل هذا الصنيع إلا على أنه فعله بوحى ، لأن هذا الخوف مما لا أمارة له متى خلا من سمع . فإذا صح ذلك فقد يجوز أن يكون تعالى أعلمه بذلك . وعبر بالخشية عليه على جهة المخافة وأنه لما لم يعلم — لو بقى[4] — متى

---

(١) فى الأصل : إليه .　(٢) قرآن : سورة النور : ٢١ .
(٣) أى ويختارون ما عنده الخ .　(٤) أى الغلام .

يفسد ، جاز استعمال ذلك فيه . أو أن يكون تعالى دله على أمارة تقتضي هذا الخوف والخشية .

وقوله سبحانه : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون [١] » ، يدل على ما نقوله ؛ لأنه تعالى بين أنه جنّبه هذه الحال لكي لا يرتابوا . وذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفسدون عنده ؛ بل يفعل ما يصلحون عنده . وعلى هذا أذبه مجانبة < القطاط >[٢] ودله على أنه إنما يعتمد به لكي لا ينفروا منه .

وقوله تعالى : « إن شرّ الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون [٣] » . يدل على ما نقوله ؛ لأنه بيّن أنه لو علم فيهم قبولا لأسمعهم ، لكنه لما لم يعلم ذلك من حالهم ، وعلم أنهم يعرضون معه لم يفعله لهم . فلولا أنه قد التزم بالتكليف أن يفعل ما يقبلون عنده لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله سبحانه : « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضرّ للجّوا في طغيانهم يعمهون [٤] » يدل أيضا على ما نقوله ؛ لأنه بين أنه إنما لا يرحمهم ولا يكشف الضرّ عنهم لأنهم يستمرون على طغيانهم ويتمسكون به . فلولا أنه علم أنهم كانوا يتمسكون بذلك لو فعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى [٥] .

وقد بينا من قبل أن هذه الآيات كما تدل على بطلان قول أصحاب اللطف ، فكذلك تدل على بطلان قول المجبرة ؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يمتن بما تضمنته

---

(١) قرآن : سورة العنكبوت : ٤٨ . (٢) غير واضحة ، ومن معاني القطاط الكتب ، وفي الآية السابقة إشارة إلى أمية النبيّ عليه السلام وتجنيبه تلاوة الكتب .

(٣) قرآن : سورة الأنفال : ٢٢ . (٤) قرآن : سورة المؤمنون : ٧٥ .

(٥) الأصل : فلولا أنه علم أنهم كانوا لا يتمسكون بذلك لكان يفعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى .

هذه الأبيات لكى لا يعصى العبد ويكفر، ولكى يؤمن ويطيع، وهو مع ذلك يخلق فيه الكفر والمعصية، والأمور الموجبة لها. ولأنه متى كان الخالق لذلك لم يصح أن يجعل بعض الأفعال فى أن يعصى ويتبع الشيطان، ولولاه لم يكن يقع ذلك؛ لأنه تعالى يفعل ذلك على حسب ما يريد، تقدمت هذه الأفعال أم لم تتقدم؛ ولأنه على قولهم إذا كان لم يزل مريدا لخلق الكفر فيهم، لم يصح أن لا يفعله، لأن الإرادة موجبة، فلا تأثير إذن لوجود هذه الأمور وعدمها؛ ولأنه لو كان هو الخالق فيهم ذلك والإيمان جميعا لكان فعله ما عنده يختارون عبثا، لأنه تعالى يختار ذلك على كل حال، ولأنه تعالى كان يجب أن لا يمدح على القبول فى هذه الآيات، ويذم على الإعراض لو كان ذلك من خلقه فيهم.

فصـــل

فى ذكر ما أورده أصحاب اللطف من الشُّبه وبيان الجواب عنها

قد بينـا من قبل ما يقوله بشر بن المعتمر[1] ومن تبعه من أن فى مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ، لكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة[2] ومكن ؛ ولذلك سميناهم أصحاب اللطف[3] ، لإثباتهم فى مقدور الله تعـالى ما ننفيه ؛ وإن كنا نحن نثبت اللطف واجبا وداخلا فى الوجود وهم ينفون ذلك . وقد تعلقوا فى ذلك < بشبهة > عقلية وسمعية ، سنورد كلها أو جلها بعون الله .

فمنها قولهم : إذا كان فى مقدوره تعالى ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يكون فى مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن ؛ لأن ذلك مما تقتضيه قدرة القادر ، من حيث وجب أن القادر على الشىء قادر على ضده ، ومن حيث ثبت فى القديم تعالى أنه لا مقدور إلا وهو قادر على جنسه وضربه .

ومما يدل على ذلك قولهم : إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذى هو[4] صلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر ، وإلا اقتضى ذلك تناهى مقدوره .

وربمـا قالوا : إذا كان عندكم أن الصـلاح لا نهاية له فى باب الدنيا والظلم — كذلك قول أصحـاب الأصلح — فهـلا قلتم لا غاية له فى باب الدين ، وذلك يوجب ما نقوله ؟

---

(١) سبقت الإشارة إليه . (٢) أى العقبة التى تحول دون الفعل .

(٣) تسمية بشر بن المعتمر وأصحابه أصحاب اللطف تسمية مضللة لأنهم يثبتون أن فى مقدور الله أن يلطف بالعبد ولكنه لا يفعل ؛ والأولى بهذه التسمية من يقولون بوجود اللطف بالفعل وإيجابه على الله ، ومنهم المؤلف . (٤) فى الأصل : التى هى .

وربما قالوا : إذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك ، وجب إثبات العجز والتعجيز فيه ؛ لأن الذى تقوله معنى قول قد ثبت أنه تعالى قد فعله بكثير من المكلفين وآمنوا ، فما الذى يمنع من قدرته على أن يفعله بسائر الكفار ؟

وربما قالوا : إذا جاز أن يُقْدِر العبد على الإيمان ، فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الإيمان لا محالة ، كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك ، لأن كل ذلك وجوه وقوع الإيمان ، فبعض ذلك كسائره .

وربما قالوا : إن اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعى وهى معقولة ، فلا بد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف ، وفى ذلك يثبت ما نقوله .

واعلم أن قدرة القادر إنما تتناول إحداث مقدوره ، وإحداثه على وجوه معقولة يقع عليها لما هو عليه من كونه عالما ومريدا . وكل أمر صح دخوله تحت هذه الجملة يجوز أن يثبت تعالى قادرا عليه ، وأن يثبت مَنْ نفى كونه قادرا عليه التعجيز ، لأنه بهذا القول قد أثبت ما يصح دخوله تحت المقدور ثم نفى أن يكون قادرا عليه مع كونه معقولا فى جنسه وضربه .

فأما إذا لم يكن الأمر المختلف فيه من هذا القبيل ، وقال قائل : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك لأمر يرجع إلى كون ذلك غير مقدور ، فإلحاق التعجيز لا يصح . وما يجرى على هذا الحد يجب فيه [تناقض](١) المذهب ، وأنه يسقط للشبهة إلا عمن لا يعرف هذا الباب .

وقد علمنا أن الخلاف فى هذه المسألة هو فى أن الكافر هل يؤمن عند شىء من مقدورات الله سبحانه الموجودة أو المعدومة لو وجدت ؟ فمن قولنا(٢) إنه لا يؤمن

---

(١) ساقطة من الأصل . (٢) أى فالذى نقوله نحن .

عند شىء من ذلك على الوجه الذى يقتضيه التكليف ، ومن قولهم إنه قد يؤمن عند ذلك . ولا نخالف فيما قالوا إنه يؤمن عنده أنه تعالى قادر عليه ، فقولنا فيه كقولهم ، وإنما منعنا أن يختار العبد الإيمان عنده وخالفونا فيه ، فكيف يقال إنه كالتعجيز أو يثبت تناهى المقدور ؟

ويقال للقوم : إذا كان الكلام هو[1] فى اختيار المكلف فعل الإيمان ينسب إلى التعجيز ، لجاز إذا نفى أن يختار عند ذلك كل مكلف الإيمان أن ينسب إلى التعجيز . وذلك يوجب أن اللطف الواحد لطف لكل مكلف ، وأن من يقول بخلافه يكون معجزا لله سبحانه . وفى ذلك نقض قولهم باللطف ، لأنهم قد أثبتوا لطفا واحدا وإنما خالفوا فى غيره ، وهذا يوجب زوال الخلاف .

ثم يقال لهم : كان يجب على هذا القول متى قال قائل إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على شىء يختار المكلف للطاعات فى سائر أوقاته عنده أن يكون معجزا ، وذلك يوجب أن المكلف يختص بلطف واحد فقط ، وفى ذلك نقض قولهم .

ثم يقال لهم : هل يجب على هذه الطريقة أن لا تجوزوا فى بعض الكفار ما أوجبناه ؟ لأنكم إذا جوزتم أن لا يكون فى مقدوره تعالى ما يختار الإيمان عنده ، فقد جوزتم التعجيز عليه ، وإجازة ذلك كإيجابه فى الفساد .

ثم يقال لهم : فيجب على هذا القول إذا قال قائل إنه تعالى قادر على الاعتماد والحركة ، لكنهما إنما يوجبان فصلا ، وهو قادر على تقطيع جسم الحى لكنه لا يوجب الألم ، أن يكون معجزا لله .

فلما لم يجب ذلك لأنه إنما خالف فى حصول حكم لمقدوره تعالى مع قطعه على أنه تعالى يقدر من ذلك على ما لا نهاية له فى الجنس والصفة ، فكذلك يجب

---

(١) هو : موجودة فى الأصل ولا داعى لها [illegible] يستقيم الكلام .

إذا قلنا إنه تعالى قادر على كل ما يشار إليه من الأجناس ، لكن فى المكلفين من لا يختار الإيمان عند شىء منها[1] ، وإنما خالفناه فى وجه المقدور وحكمه عند الوجود ، لا أنا نفينا كونه مقدورا .

ثم يقال لهم : فيجب على موضوع علتكم أن لا يتخلص أحد من التعجيز إذا خالف فى بعض أحكام مقدورات الله تعالى ، وأن يلزمكم إذا قلتم إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخل الجواهر من الألوان والأكوان أن يلزم لذلك التعجيز ، وإذا قلتم : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يرينا الحياة والقدرة[2] والضمائر ، أن يلزم ذلك[3] ، فكما أن التعجيز فى كل ذلك ساقط عن قائله بأن يقول إنما أخالف فى حكم لمقدوره تعالى لا فى نفس ما يجب كونه مقدورا له أو يصح ، فلا يلزمنى التعجيز ، فكذلك قولنا فيما ذكرناه .

ثم يقال لهم : إنا لم نخالفكم إلا فى أن الكافر لا يختار الإيمان عند شىء يفعله تعالى ، وإن لزم أن نكون معجزين له من حيث لا يختار ذلك ، فيجب إذا قال قائل : إنه يختار الإيمان عند ذلك ، أن يكون ناسبا له[4] إلى القدرة ، وهذا يوجب أن العبد باختياره لذلك يدخله تعالى فى كونه قادرا ويخرجه من ذلك بأن لا يختاره .

وذلك نحو ما ألزمنا المجبرة إذا قالت : لو فعل العبد ما لا يريده لكان قد غلبه وقهره ؛ فنقول لهم : إذا كان بفعله ما أراده لا يجب أن يكون مقدورا له [ومقهورا[5]] فما ذكرتم غير واجب .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه تعالى بالقدرة على خلق < شىء >[6] عند تكليفه ، ولا يختار الإيمان عند شىء من مقدوراته أن تكونوا معجزين لله تعالى .

---

(١) فى الأصل منه .　　(٢) فى الأصل القدر .　　(٣) أى التعجيز .

(٤) أى لاختيار الإيمان .　　(٥) غير واضحة لأنها غير منقوطة .　　(٦) ساقطة فى الأصل .

فإن قلتم : إن ذلك لا يجب من حيث يرجع إلى اختيار العبد لا إلى مقدوره، قيل لكم مثله فيما أوردناه من الشبهة .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه بالقدرة على أن يقدر العبد على إيمان لا يختاره بها أن تكونوا معجزين له ، فإذا لم يجب ذلك لأن القدرة لا توجب ، وقد وصفتموه بأنه قادر على نوعها وجنسها وإنما لا يختار المكلف بها ما لا يختاره ، قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على هذه الطريقة متى لم يصفوه بالقدرة على خلق قدرة يفعل بها الأجسام والألوان ، أن تكونوا معجزين له ، ومتى قلتم إن ذلك غير واجب لشيء يرجع إلى جنس القدرة ، وما تصح به وما لا تصح ، فالخلاف فيه لا في كونه تعالى قادرا على ما يصح أن يكون قادرا عليه ، قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على ما ذكرتم أن يوصف تعالى بالقدرة على ما يختار المكلف عنده الكفر مرة والإيمان مرة لأن الطريقة واحدة . ومتى صح ذلك وجب عليكم ؛ متى قلتم إنه لم يوصف بشيء يختار المكلف الإيمان عنده أوجب[1] التعجيز ، أن يجب ذلك متى لم تقولوا فيه نفسه إنه يختار الكفر عنده . وهذا يوجب أن الفساد هو الصلاح ، وما يختار عنده أحد الأمرين يجب أن يختار الآخر عنده .

ثم يقال لهم : يجب أن تصفوه تعالى بالقدرة على أمور يفعل عندها ما قد علمنا أنه لا يفعله من تفضل وثواب وغيره وإلا كنتم معجزين له .

---

(١) أي قولكم إنه لم يوصف بشيء الخ .

فلما ثبت بالدليل أنه تعالى لا يختار إثابة من ليس بمكلف ، ولا إثابة المؤمن بمثل منزلة الأنبياء ، ولا معاقبة الفاسق بمثل عقوبة الكفار ، ولو فعل كل شيء يقدر عليه ، ولم يوجب ذلك تعجيزه ، فكذلك لا يجب ما ذكرتموه .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوا القديم بالقدرة على أن يقدر العبد على فعل يختار سائر المكلفين الإيمان عنده ، لزمكم التعجيز ؛ ومتى أزلتم ذلك عنكم بأن ذلك لا يرجع إلى القدرة ، وإنما يرجع إلى أن المكلف لا يختار عند ما يفعله الإيمان ، أجبنا بمثله عما ذكرتم .

ثم يقال لهم : متى لزمكم ذلك فى العبد ، فلم صار زيد بأن يفعل ما يختار عمرو الإيمان عنده أولى من أن يفعل عمرو ما يختار زيد الإيمان عنده ؟ وهذا يؤدى إلى أن نفس اللطف يكون ملطوفا فيه من[1] كل واحد منهما ، وهذا محال .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوه تعالى باللطف يختار المؤمن عنده من الطاعات ما يبلغ به منزلة الأنبياء فقد عجزتموه .

فإن قلتم : إنما لا يجب ذلك لأمر يرجع إلى حال العبد ، قلنا بمثله فيما ذكرتم . ومتى التزمتم ما ذكرناه ، لزمكم أن تجوزوا ، بل توجبوا أن لا يتفاضل المكلفون فى المنازل المستحقة . وهذه الوجوه وغيرها مما لو ذكرناه لطال، يسقط ما حكيناه عنهم من التعجيز .

فأما قولهم : إذا كان فى مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يقدر على ما لو فعله بالكافر لآمن ؛ فالذى قدمناه يسقطه . لأنا قد بينا أن ذلك لا يرجع

---

(١) فى الأصل ملطوفا فيه من الخ ، والأفضل ملطوفا به فى كل الخ .

إلى جنس المقدور ولا إلى الوجه الذى يرجع إلى الفاعل ، و إنما يتضمن اختيار المكلف الفعل عنده . فلا يمتنع أن يعلم أن فعلا ما يختاره عند فعل منه تعالى ولا يختار غيره ، كما لا يمتنع فى الوالد أن يقدر على ما يفسد الولد عنده ، ولو بذل جهده فيما يصلح عنده لما أمكنه .

و إنما نقول فى القادر على الشيء إنه قادر على ضده فى الجنس ؛ لأن بذلك يفارق القادرُ المختارُ المضطرَّ الممنوعَ ، ولسائر ما ذكرناه من الأدلة .

وذلك لا يوجب أنه متى قدر على ما نفع عنده الشيء من غيره ، أن يقدر على ما نفع ضده عنده من غيره . كما لا يجب متى وصف بالقدرة على ما يولد العلم ، أن يوصف بالقدرة على ما يولد الجهل ، و إن كان القادر على العلم قادرا على الجهل ؛ ففارق حال الضدين الواقعين عند مقدورين على جهة الإيجاب حالهما[1] إذا كانا مقدورين ؛ وذلك فيما يختار عنده ولا يكون موجبا عنه أبعد .

وربما كان من / جنسه[2] ، لكنه بوقوعه على وجه مخصوص يكون كفرا ، نحو السجود إذا قصد به عبادة غير الله تعالى أنه يكون كفرا ، و إن كان هو نفسه إيمانا إذا قصد به عبادته تعالى . هذا لو كان الكلام فى كفر و إيمان يقدر عليهما قادر واحد ، فكيف إذا كان القول فى مكلفين ؟ فكيف يجب من حيث قلنا إن القادر على الشيء قادر على ضده ، أن يفعل تعالى ما لابد أن يختار المكلف الإيمان عنده ، من حيث صح أن يفعل ما يختار الكفر عنده ؟

فإن قال : فمن[3] جهة تعلمون أنه تعالى قادر على فعل ما يختار عنده ، كما تعلمون من جهة العقل أنه لا يوصف بالقدرة على ما عنده يختار الكافر الإيمان عنده .

---

(١) فى الأصل حالما .   (٢) من جنسه فى الصورة والشكل لا فى الجوهر ، فعبادة الله من جنس عبادة غيره فى الصورة ، وإحداهما إيمان والأخرى كفر .   (٣) فى الأصل الفن .

قيل له : إن العقل لا يدل على ما حل هذا المحل ، لأنه كلام فى ما الذى يختار المكلف عند الأمور الواقعة منه تعالى ، ولا دلالة فى العقل على تفصيل[1] ذلك .

وإنما يدل العقل فى الحكيم أنه لا بد من أن يفعل أفعالا مخصوصة كنحو الواجب وما شاكله ، فأما فى غير الحكيم فلا دليل يدل عليه . ولولا أن السمع حظر أنه[2] تعالى يصح أن يفعل ما يفسد العبد عنده لكنه لا يختاره على ما بينا فى قوله [تعالى] « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض[3] » ، لما قطعنا على ذلك .

فأما القطع على الحيثية الأخرى من جهة الفعل فواجب من حيث علمنا أنه تعالى مع التكليف لا بد من أن يفعل الأصلح بالعبد فى فعل ما كلفه .

فلو كان فى مقدوره تعالى ما لو فعله لآمن الكفار عنده أو بعضهم لفعله لا محالة . فلما علمنا فقد ذلك ، علمنا أن ذلك غير معلوم فى جملة المقدورات .

ثم يقال له : لا فرق بين ما أوردته وبين من قال لك : إذا كان تعالى قادرا على أن يضطر العبد إلى الفعل ، فواجب أن يكون قادرا على أن يجعله فاعلا بأمر يرجع إليه دون العبد ، ويجب إذا كان قادرا على أن يلجئه بأمر لا بد عنده من أن يكون فاعلا ، فيجب أن يكون قادرا على أن يجعله مختارا بأمر يجرى هذا المجرى .

ثم يقال له : إذا كان تعالى قادرا على أن يدخل العبد فى استحقاق العوض فيما يفعله به من الآلام ، فيجب أن يقدر على أن يدخله فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة فيه ، لأن القادر على الشىء قادر على ضده ومثله .

---

(١) غير منقوطة فى الأصل : ولعلها تفصيل بالصاد المهملة .　　(٢) فى الأصل بأنه .

(٣) قرآن : س الشورى : ٢٧ ، سبق الاستشهاد بها .

ثم يقال له : يجب إذا كان تعالى قادرا على أن يقوّى دواعى العبـد إلى فعل ما ينفعه ويشتهيه أن يكون قادرا على أن يقوى دواعيه إلى فعل ما يضره وينفر عنه من غير عاقبة تقع . فلمـا كان ذلك باطلا — وإن وجب فى القادر على الشىء أن يكون قادرا على ضده لأمر يرجع إلى هـذين الفعلين وحكيهما فيا له يختارهما الفاعل[1] — فكذلك القول فيا ذكرتموه .

فإن قالوا : لا مقدور إلا والله تعالى قادر على جنسه وضربه ، فكيف يصح كونه قادرا على ما لو فعله بالعبد لكفر ولا يوصف بالقدرة على ما لو فعله به لآمن ؟

قيـل له : قد بينـا أن ذلك ليس بمقدور وأنه تعـالى قادر على كل هـذه الأجناس ، لكن المعلوم من حال العبد أن يختار الإيمان عند شىء من مقدوراته ، وفى ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وأما الجواب عن قولهم : " إذا لم يكن لمقدوره تعـالى الذى[2] هو صـلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر " ، فهو ما بيناه من أن المقدورات المضافة إليـه تعالى من كل وجه لانهاية لهـا ، لكن الكافر قد علم من حاله أنه لا يؤمن عند شىء منها . وإذا ثبت بما قدمنا أن ذلك لا يرجع إلى مقدوره تعالى ألبتة ، فكيف يدل على ما هو[3] مقدوره ؟ وليس كذلك حال ما يلزم أصحاب الأصلح ، لأنا نبين هناك أن المعتبر فيه المنافع ، وأنه لانهاية لهـا يقدر تعالى عليها ؛ فلذلك يلزمهم فى ذلك تناهى المقدور ، ولا يلزمنا فى الأصلح فى باب الدين مثله .

فإن قالوا : فما الفصل بين قولهم وقولكم فى هذا الباب ؟

---

(١) أى « يرجع إلى حكمهما فى الشىء الذى من أجله يختارها الفاعل » .

(٢) فى الأصل : التى هى .　　(٣) فى الأصل : هى .

قيل له : إنهم أوجبوا أن يفعل تعالى ما يكون نفعا للعبد إذا لم يكن فيه ضرر وفساد ؛ فلزمهم إذا كانت كانت المنافع التي هي الملاذ، أو تناول المدركات[1] والالتذاذ بها، أو زيادة الشهوة، وكانت أجمع لا تقف على حد، لا يوصف تعالى بالقدرة على أكثر منها ، ولا لكونها منافع تعلق باختيار مختار ، لزمهم على قولهم بوجوب ذلك أن يفعل ما لا نهاية له، وأن يكون مقدوره من ذلك متناهيا ، أو أن لا يجب عليه إلا ذلك القدر ، أو أن يكون غير فاعل للواجب ، أو أن لا يجب الأصلح على ما نقوله . فإذا فسدت الوجوه المتقدمة أجمع، ثبت ما قلناه .

وليس كذلك ما أوجبناه من الأصلح في باب التكليف ، وذلك لأنا لا نوجب فعلا له صفة مخصوصة حتى يلزم إيجاب ما تشاركه فيها، وإنما نوجب ما يختار المكلف الفعل عنده ؛ فإذا لم يكن للزيادة في ذلك تأثير ، لم يجب علينا ما لزمهم . وكما يجوز أن يكون قدر[2] من الفعل هو الواجب دون مازاد عليه، لأن المكلف يختار الإيمان عنده، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف أنه لا قدر ولا فعل يختار المكلف الإيمان عنده أصلا : فلا يمكن أن يقال بوجوب شيء من الأفعال عليه .

وأما قولهم : إذا جاز أن يقدر تعالى العبد على الإيمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختاره لا محالة[3]، كما يقدر على أن يلجئه إليه ويمنعه منه ، فبعيد وذلك لأنهم إن أرادوا أن يجعله مختارا يفعل بفعله فيه يجرى مجرى الاضطرار أو الإلجاء فذلك مما لا نأباه ، لكنه لا يثبت التكليف معه ؛ لأنه إذا كان مضطرا إلى الإرادة أو المراد أو إلى أحدهما لم يجز أن يكلف ذلك من يخرج بهذا الفعل

(١) لعله يقصد الأمور المدركة بالحس . (٢) في الأصل قدرا : فهو لا يريد أن يكون الواجب قدرا معينا من التكليف بل يريد أن يكون قدر معين من التكليف هو الواجب ، بدليل قوله « فإذا لم يكن للزيادة في ذلك — أي في ذلك القدر المعين — تأثير الخ» . (٣) خبر قولهم .

عن صفة المكلف . و إن أراد أنه يقدر أن يجعله ممن يصح أن يختار الإيمان و يفعله فهو ممكن صحيح . وقد فعله تعالى من حيث أقدره على ذلك ، لكنه لا يختار[1] إذا جعله بحيث يصح ذلك منه أن يجب[2] أن يفعله ، كما لا يجب إذا صح منه تعالى أفعال أن يكون فاعلا لها . وإنما قلنا إنه تعالى موصوف بالقدرة على أن يلجئ كل كافر إلى الإيمان لأن فى المقدور أفعالا معلومة يصير المكلف ملجأ عندها فصح أن نصفه بذلك . وليس فى المقدور فعل معلوم[3] يختار عنده المكلف مقدوره لا محالة لا على وجه الإلجاء ، فكيف يجب أن نصفه بالقدرة على ذلك ؟ وليس هناك مقدور مشار إليه .

وأما منعه تعالى المكلف من الفعل فمقدور أيضا ، لأنه مابه يصير ممنوعا ، وهو معقول[4] ، وهو أن يفعل ضد ما يقدر العبد عليه أو ما يجرى مجرى الضد . وليس كذلك حال ما يختار الإيمان عنده، فلذلك فصلنا بين الأمرين .

وأما قولهم : إذا كان اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعى وهى معقولة ، فلابد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف، وذلك يصحح القول بأنه تعالى قادر على مايختار الكافر الإيمان عنده، فبعيد : وذلك أن الدواعى على ضربين : أحدهما لا يتغير حاله وحال المختار معه ، فذلك مما يجب عنده الاختيار أو الكف نحو ما نقوله من أنه تعالى مع علمه بقبح القبيح وعلمه بأنه غنى عنه لا يختاره ألبتة . فكما نقول إنه لابد من أن يفعل الواجب، وكما نقول فيما ألجئ

---

(١) يختار الله — إذا جعل العبد بحيث يصح ذلك منه — أن يجب على العبد أن يفعله .

(٢) أى كما أنه ليس من الواجب إذا صح أن يفعل تعالى أفعالا أن يكون فاعلا لها بالفعل وهذا مخالف لقول الفلاسفة إن كل ما من شأنه أن يفعله تعالى فإنه يفعله بالفعل لخلوه تعالى عن كل ما هو بالقوة .

(٣) فى الأصل فعلا معلوما . (٤) لعلها معقول .

العبد إليه إن حالته لا تتغير . والثـانى ما لا تجب هـذه الطريقة فيه لأن الداعى لا يخلص على وجه يجب اختيار الفعل عنـده . وذلك نحو الدواعى إذا قارنها من الاعتقاد ومن الشهوة ما يخرجها عن بابهـا < >[1] من حيث علمنا الراحة فى ترك الشهوة أن نتركها، ومن حيث علمنا النفع فى التجارات أن نفعلها ، فكذلك لا يجب فيمن يختار الكفر لشهوة أو شبهها[2] أن يحصل عنده من الدواعى التي لا تخرجه من التكليف ما يجب أن يختار الإيمـان عنده لا محالة . وهذا[3] معقول من حال تدبير الرجل ولده وغلامه ؛ لأنه لا يجب إذا صح أن يلجئه بخـوف عظيم إلى الامتناع من فعل مخصوص ، أن يصح أن يقـوى من دواعيه ما يختاره عنـده لا محالة . أو لا ترى أن أحدنا يخوف العليـل فى باب الحميـة فيحتمى ، ومع التخلية[4] قد يعلم أنه عند التمكين لا بد من أن يقدم[5] .

* * *

شـــبهة لهـــم

قالوا : إن القول بوجوب الأصلح يقتضي ما نقول به ؛ لأنه لو كان لا يوصف بالقدرة على ما لم يقع من ذلك[6] لم يصح التفاضل فيـه ، وكان لا يصح وصفه بأنه أصلح . وصحة هذا الوصف فيه دليل على أن التزايد والتفاضل يصحان[7] فيه . فإذن يجب أن يكون تعالى قادرا على أكبر ممـا فعل ، وأن يقدر أن يفعل بالكافر ما يختار الإيمان عنده، وهذا بعيد . وذلك لأنه مبني على عبارة جعلوها دلالة علينا

---

(١) مطموس . (٢) فى الأصل أو شبهه . (٣) فى الأصل : نهذا .
(٤) أى التخلية بينه وبين الأكل . (٥) أى يقدم على الطعام . (٦) أى الأصلح .
(٧) فى الأصل : يصح .

من حيث أطلقناها ، ولو عدلنا عنها لبطلت هذه الشبهة ؛ وكل شبهة تحل هذا المحل فهى ساقطة .

وبعد فإنا قد بينا أن إطلاقنا هذه العبارة يفيد ضد ما زعموه ، ولأنا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلف فعل ما لا شيء أصلح فى آختيار ما كلف منه[1] ، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له فى فعل ما كلف من حيث لا مزية لغيره عليه ألبتة ، ومن حيث له المزية على غيره ، فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول بأنه لا صدق أصدق من كلامه ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة ، لا لأن التفاضل فى الصدق يصح . وذلك أيضا مثل إطلاقهم فى الله تعالى إنه الأعظم والأكبر . فكذلك القول فيما قدمناه . وإذا كان المقصود بالكلمة التى يطلقها أرباب المذاهب معلوما ، فيلزم[2] فيه تبع[3] العبارة بل يجب إن وجد المخالف مساغا إلى الطعن من حيث المعنى أن يقوله ، وإلا فالكف أولى به .

وبعد ، فقد بينا من قبل أن التفاضل قد يصح فى هذا الباب ، لأنه لا يمتنع أن يقال إنه أصلح من غيره إذا كان المختار عند أحدهما أعظم درجة من المختار عند الآخر ، وذلك يسقط ما سأل عنه .

وأما تعلقهم بأن كل مكلف واجب عليه أن يرغب إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق ، وأن يسأله ذلك ، فلولا أن فى مقدوره مثل ما سأل فى كل أحد ، لما جاز أن يتعبد جميعهم بذلك ، فيتعبدون بذلك لأن هذه الرغبة إنما تتناول المستقبل من الأوقات ، ويجوز فى كل تكليف فى المستقبل أن يلطف له تعالى بما يختار الطاعة

---

(١) يريد : إذا كلف فعل شيء لا يمكن أن يختار ما هو أصلح منه .

(٢) فى الأصل : يلزم . (٣) مصدر تبع كضرب : رهو التبع بمعنى الاتباع .

عنده لا على شك من حاله فيما يستأنفه . ولا يجوز أن يرغب إليه سبحانه فى الماضى من الأوقات، لأن ما قد وقع لا يتغير حاله بوجود شىء من المقدورات .

فإن قال : أفليس تجب هذه الرغبة فيمن يعلم فى المستقبل أنه لا يؤمن وفيمن يعلم أنه يؤمن على كل حال ؟

قيل له : وجوب هذا على ماذكرته ، أولا يجب أن يكون على جهة الانقطاع إليه تعالى ، أو لأنه مع هذا العلم قد يجوز فى مقدوره ألطاف يفعل بعض الطاعات عندها(١) ، وإن كان الجميع لا يفعله . وأما ما ذكرته ثانيا ، فإنه وإن كان يعلم أنه يطيع فى جميع ما كلف ، فقد يصح أن يكون إنما يطيع لألطاف يفعلها تعالى به حالا بعد حال . فلذلك يرغب إليه تعالى فى هذا الباب . وهكذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم ومن يجرى مجراهم .

وبعد ، فإنا إنما نجوز رغبة المكلف إليه تعالى فى اللطف بشرط أن يكون ذلك مقدورا ومعلوما ، لأنه لا يجوز أن يرغب إليه إلا فى فعل يجديه . فلا بد من هذه الشريطة فيه ، وهذا كما يرغب إليه تعالى فى نعم الدنيا بشرط أن تكون غير فساد ، لأنه لا يجوز أن يرغب فى فعل القبيح من قبله . فكما يجب هذا الشرط فكذلك ما قدمناه، لأن مسألة ما لا يقدر عليه بمنزلة مسألة ما لا يحسن . فكما يجب هذا الاشتراط من جهة العقل، فكذلك ما قدمناه، وفى هذا سقوط ما سأل عنه .

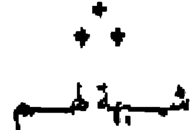
فإن قال : أفجميع المسلمين إلى هذا يقصدون بالرغبة ؟

قيل له : من كان من أهل الحق والمعرفة بعدله وحكمته فإنه لا يسأل(٢) إلا على هذا الوجه ، لأنه على هذا الوجه يحسن ، ولا معتبر بغيرهم ، لأنهم إن

---

(١) فى الأصل : عنده .   (٢) أى لا يسأل الله .

سألوا على غير هذا الوجه كانوا مخطئين ، كما يخطئ المجبر إذا سأل ذلك وأراد بالمسألة نفس القدرة والتمكين[1] .



شبهة لهم

وأحد ما تعلقوا به أنه لا مُبتلى إلا وفي العقل متقرر أن يسأل العافية ، وأن يرغب إلى الله تعالى ، مع تجويز كون ذلك البلاء في المستقبل لطفا له . وذلك يدل على أن اللطف غير واجب ، وإلا فقد كانت هذه المسألة قبيحة . كذلك القول في مسألة الفقير والغنى ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه المسألة[2] إنما تحسن بالشرط الذي ذكرناه ؛ لأنه لا مريض إلا ويجوز في المستقبل أن الصحة لا تكون فسادا له . وقد تقرر في العقل وجوب إزالة المضرة إذا أمكنته[3] وطلب ذلك من غيره إذا لم يمكنه ، فيسأل الله على هذا الحد . ولو قطع على أن إدامة السقم صلاح له بخبر نبي ، كان لا يمتنع أن تحسن منه المسألة على جهة الانقطاع إليه تعالى في الوجه الذي ذكرناه ، ويكون ذلك لطفا له في اختياره ما ينفعه في العافية على ما يضره .

وبعد : فقد نبه السمع على ما قلناه بقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » من أمرهم[4] فشرط تعالى في اختياره مما يختاره أن يكون فيه الخيرة ، فكذلك يجب على العبد أن يشترط ذلك فيما سأل .

---

(١) أي إذا كان سؤال الله اللطف هو الدعاء أن يمنحه القدرة على الفعل وأن يمكن له .

(٢) أي السؤال بمعنى الطلب والدعاء . (٣) أي إذا أمكن صاحب العقل .

(٤) قرآن : س القصص : ٦٨ ومعنى الآية أن الله تعالى يخلق ما يشاء من الأشياء والأفعال ويختار ذلك ، وليس للخلق خيرة (اختيار) في ذلك . ويجوز تفسيرها بمعنى ويختار ما كان للخلق فيه خيرة (اختيار) أي ما هو خير لهم وأصلح ، وهذا هو التفسير المعتزلي . فكلمة « ما » على التفسير الأول نافية ، وعلى الثاني موصولة .

فإن قال : إن كان الأمر على ما زعمتم فى حسن الرغبة[1] — وقــد علمتم أنه قد يكون المعلوم أن السقم قد يكون لطفا له ، كما قد يعلم مثــله فى الصحة ، وكذلك فى الفقر والغنى — فهلا حسن من العبد أن يرغب إليه فى السقم والفقر ، كما يرغب إليه فى الصحة والغنى ، مما يدلكم ذلك على أن حالها سواء فى أن للقديم أن يفعلهما وأن لا يفعلهما ، فلذلك حسنت المسألة[2] فى أحد الوجهين دون الآخر ؟

قيــل له : إن المسألة تنقلب على صاحب اللطف وذلك أنه يقــال له : هلا حسن من العبــد ما سألت عنه مع تجويزك تساويهما فى أنهما أصلح وفى خلافه ، فإن لم يلزمه ذلك لعلة نذكرها فى هذا الباب ، فكذلك لا يلزمنا ما ذكرته ، وإن كنا نجوز فيهما التســاوى فى الوجه الذى سأل عنه .

وبعد : فإن العقل قد فصل بينهما ، وذلك لأن الداعى بالعافية لا يقطع على حصولها وإنمــا يلزمه بعقــله ذلك[3] ، كما يلزمه اختيار ما ينفعه على ما يضره ، متى لم يعلم فى النفع ســوى كونه[4] نفعا . وكذلك فى الضرر يلزمه أن يجرى ما يعلمه من ربه مجراه فيما يختاره لنفســه . وقــد علمنا أنه لا يختار الضرر على النفع البتــة . فكذلك لا يحســن منه أن يسأل على هذا الحد . هذا إن ثبت وجوبه عقلا . فأما إن ثبت ذلك من جهة السمع فقد ثبت بالإجماع وغيره أن الواجب فى الدعاء طلب العافية والغنى دون الفقر والمرض ، ونبه ذلك على علته : وهى أن عند ذلك يكون أقرب إلى اختيار ما ينفع فى العافيه من الطاعات على ما يضر ، كما يفيدنا أن نذم الفاسق إذا غاب عنا ولا نمدحه ، وأن ننكر المنكر ولا نقار عليه لمثل هذه العلة .

---

(١) أى الرغبة فى رفع الضر .

(٢) أى السؤال والدعاء .

(٣) الأفضل : وإنمــا يلزمه ذلك بعقله .

(٤) فى الأصل كونها .

شبهة لهم

ومما تعلقوا به قولهم : إنه تعالى قادر على أن يفضل عبدا على عبد ، وعلى هذا الوجه فضل الملائكة والنبيين على غيرهم، فيجب أن يكون فى مقدوره ما يفضل به كل عبد على غيره ، ولا يكون ذلك إلا باللطف الذى يصير عنده العبد مؤمنا فاضلا ، لكنه لا يجب أن يفعله ، وهذا بعيد . وذلك لأنه مبنى على عبارة وجدوها مسموعة فى الاستعمال ، ويجب فيما حل هذا المحل أن يعرف معناه من الأمة أو فى القرآن ، ثم يتكلم عليه، ولا يحتج بنفس اللفظ والعبارة . فنحن لا نمنع من أنه تعالى يفضل الأنبياء من حيث يفعل ما يعلم أنهم يختارون عنده سائر ما كلفوه فيفضلوا به . وإنما صح ذلك لما كان فى مقدوره تعالى ما هذا حاله . وأما من ليس ذلك فى مقدوره فلا يصح أن يفعله على هذا الحد . ويجوز أن يقال : فضلهم بأن حكم بفضلهم ودل على ذلك من حالهم ، وأمر بتعظيمهم وإجلالهم ، ولا يصح ذلك فيمن لم يفعل ما يستحق به ذلك. وقد يقال ذلك بمعنى الإخبار عن منازلهم فى الثواب ولا يصح ذلك فى غيرهم . فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يصح أن يفضل فى باب الدنيا[1] الكفار على الأنبياء . فأما فى باب الدنيا ونعيمها فذلك غير ممتنع ، وقد فعل ذلك بكثير من الخلق، ولا يستفاد[2] ذلك بإطلاق التفضيل ، فلذلك لم ندخله فى الكلام .

شبهة لهم

وربما قالوا : إذا كان الصلاح منه تعالى فى باب النعم العاجلة يصح[3] فيه التفضل، فكذلك فى النعم الآجلة؛ فإذا جاز أن يصلح كل فاسد فى الوجه الأول، فكذلك فى الوجه الثانى ، وهذا بعيد . وذلك لأن الصلاح فى باب الدنيا يرجع

(١) لعلها الدين . (٢) غير واضحة . (٣) فى الأصل فيها .

إلى فعله تعالى فقط نحـو الشهوات واللذات وما أدى إليهما . وقد بينا أن ذلك لاقدر منه إلا وهو موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه ، وأنه كما يصح أن يفعله ببعض الأحياء يصح أن يفعله بغيره . والصلاح فى باب الدين لا يكفى فيه ما يفعله تعالى دون أن يقترن به اختيار المكلف للطاعة . فإذا انفرد فعله عن ذلك لم يكن صلاحا ، وكان تعالى مستصلحا بما فعل . وإذا صح ذلك — وقد بينا أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال العبد أنه لا يؤمن عند شىء من مقدوراته — فغير واجب أن يوصف بأنه قادر على أن يصلح الكافر بإزالة فساده على هـذا الحد . وما قدمناه من قبل فى الشبهة الأولى يغنى عن تقصى الجواب فى هذه المسألة .

شـبهة أخـرى

وربما تعلقوا من جهة السمع بقوله تعالى «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى»[1] ، وبقوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا »[2] ، وبقوله « ولو شئنا لأتينا كل نفس هـداها »[3] ، وبقوله « ولو أننا نزلنـا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »[4] .

قالوا : فكل ذلك يدل على أنه يصح أن يلطف لهم ، ويشاء منهم ما يؤمنون عند كونه ووجوده ، لكنه لا يفعله ، فلو كان واجبا لمـا صح ذلك ، وهذا بعيد . وذلك لأنا قد بينا من قبـل أنه تعـالى يصح أن يشاء ما يؤمنون عنده لا محالة ، وهو طريقة الإلجاء ، فمن أين لهم أنه تعـالى أراد اللطف على ما زعمـوه دون أن يكون المراد ما نقوله فى ذلك . وليس فى الظاهر أكثر من أنه تعالى لو شاء لجمعهم على الهدى ، ولو شاء لآمنوا ، وليس فيـه بيان الذى يشاء فيؤمنون عنده ، وعلى

(١) قرآن : س الأنعام : ٣٥ (٢) قرآن : س يونس : ٩٩
(٣) قرآن : س السجدة : ١٣ (٤) قرآن : س الأنعام : ١١١

أى وجه يؤمنون عنده . وإن لم يكن ذلك فى ظاهره ، بطـل تعلقهم بالظاهر ، وصاروا بمـا ذكروا أنه المراد متأولين للآية على ما لا يقتضيه ظاهرها ، كما نفعله نحن إذا حملناها على أن المراد بها الإلجاء ، فكيف يصح تعلقهم بمـا ذكروه ؟

وبعـد ؛ فإن قوله تعـالى « ولو شاء لجمعهم على الهدى » فى ظاهره ما يبين ما قلناه ؛ لأنه نسب اجتماعهم إليه تعـالى ، فلا بدّ من أن يكون ما اجتمعوا عليه — أو ما أوجبه — من قبله ، ولا يكون إلا بالإلجاء .

فإن قال : لقـد يقال ذلك إذا قوى دواعيه فاجتمعوا لأجلها كما قال تعـالى « ولكن الله ألف بينهم »[1] .

قيل له : قد يقال ذلك / لكن الوجه الأول أقوى فى الاستعمال ، وأقرب إلى الحقيقة من حيث فعل بهم ما يوجب فيهم الاجتماع ؛ فبأن نحمل الظاهر عليه أولى .

وأما قوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض » ففى آخره ما يدل على ما قلناه ، وهو قوله « أفأنت تكره النـاس حتى يكونوا مؤمنين » . فلولا أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى .

وأما قوله تعـالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هـداها » فقبيا قبـله دلالة على المـراد به بخلاف ما توهموه ، وهو قوله تعـالى : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ، ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون » .

فخبر تعالى عن حالهم فى الآخرة وقت حلت بهم العقوبة ؛ وأنهم يطالبون عند ذلك الرجعـة والخلاص ممـا عاينوه ، فقال تعـالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » يعنى ما التمسه المجرمون من الخلاص والنجاة ؛ لأنه متى لم يحمل على هذا القول لم يتعلق بمـا تقدم ولاجرى مجرى الجواب له .

---

(١) يريد أن المقصـود بالآية أنه تعالى لو شاء لهـداهم مجتمعين متفقين والآية « ولكن الله ألف بينهم » من سورة الأنفال رقم ٦٣ .

وأما قوله « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » . فقد بينا من قبل الكلام فيه ؛ وكل ما في كتاب الله من هذا الباب ، فالجواب فيه على هذا النحو . وقد قدمنا ذكر ذلك في باب الإرادة أيضا فلا وجه للإكثار فيه .

شبهة أخرى

قالوا : لو كان اللطف واجبا لوجب — إذا كان بعض المكلفين يختار الإيمان عند شيء يختار الكفر عنده — أن يكون واجبا قبيحا ، أو أن يسقط وجوبه مع ثبات وجه الوجوب فيه ، أو أن يخرج عن القبيح وقد حصل وجه القبح فيه .

وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأن اللطف غير واجب ؛ وهذا بعيد . لأنا لا نحكم بوجوب ما يحصل فيه بعض وجوه القبح ؛ لأن وجوب[1] الفعل يتضمن حسنه لأنه لا يصح أن يلزمه فعل ما ليس له أن يفعله ، ولا يجوز أن يجب عليه ما بفعله يستحق الذم وبأن لا يفعله يستحقه أيضا ، لأنه يؤدى إلى أن لا يمكنه أن ينفك عن[2] الذم .

وإذا ثبت ما قلناه لم يصح القضاء بإثبات ما سألت عنه ، بل بأن يكون قبيحا أولى ؛ لأنه قد تعرى عن وجه الحسن والوجوب وحصل فيه وجه القبيح ، وإذا ثبت ذلك فيمن[3] يعلم من حاله أنه لا يختار الإيمان إلا عند مثل هذا الفعل لا يحسن أن يكلف إلا بأن يفرد بالتكليف فلا يحصل في لطفه مفسدة ؛ وقد بينا هذا الكلام من قبل ، وذكرنا أن القائلين بالأصلح يوجبون ما هذا حاله إذا كان ما يقع عنده من الإيمان أكثر ، وإذا[4] كان من يؤمن عنده أكثر عددا ، ويزعمون فيما هذا حاله أنه أصلح ، وذلك مما تجده مشروحا في موضعه .

---

(١) في الأصل : وجود .
(٢) في الأصل : من .
(٣) في الأصل : فى .
(٤) في الأصل : فإذا .

شبهة أخرى

قالوا : لا دليل أدل على صحة قولنا من شهادة الوجود له ؛ وقد عرفنا أن كثيرا من المكلفين تحملهم الشدة والفقر على ترك الصلاة والتهاون بالعبادات ؛ وقد ابتلاهم الله تعالى مع ذلك بهما ؛ فلو كان اللطف واجبا لما صح ذلك .

واعلم أن الفقر والشدة والمرض والسقم والمصائب والمحن ، وإن وجدناها نازلة بالمكلف ، لا نجدها داعية له إلى ما لولاها كان لا يفعله من المعاصى ؛ لأن العلم بوقوع المعاصى عندها لا يتضمن العلم بوقوعها لأجلها ، وإنما تحصل فيها أوردوه شبهة لو صح أن نعلم وقوع ذلك لأجلها على وجه لولاها كانت[1] لا تقع ولا تختار ؛ وذلك لا يعلم إلا بالسمع ؛ لأن نفس المكلف لا يصح أن يجده فى نفسه ، فبأن لا يعلم غيره منه أولى ؛ وإذا كان لا يعلم إلا سمعا فكيف يمكن ادعاء الوجود فى ذلك ؟ .

فإن قال : إنى أدعى فى ذلك من الوجوب فى العقل ما يجوز كون[2] النظر والمعرفة لطفا .

قيل له : قد بينا أن المعرفة بحصول المنافع فى الفعل تدعو إلى فعله ؛ وكذلك العلم بحصول المضار فيه يصرف عن فعله ؛ والظن والخوف فى هذين كالمعرفة واليقين ؛ فلذلك حكمنا فى المعرفة بأنها لطف إذا كانت مختصة بما ذكرنا . وليس كذلك حال الفقر ، لأنه لا تعلق له بترك الصلاة .

بل لو قيل إن تعلقه[3] بفعلها أقرب من جهة العقل كان أولى لأن <رؤية>[4] المكلف تقتضى بذل الجهد فى إزالته واستجلاب الغنى ، وذلك مما يدعو إلى

(١) فى الأصل : كانت ، والمراد المعاصى .   (٢) فى الأصل : فى كون .

(٣) فى الأصل : تعلقها ، والمراد تعلق الفقر .   (٤) مطموسة .

العدول عما يضره من المعاصى إلى ما ينفعه من الطاعة ؛ و إذا كانت الحال ما وصفنا ، فكيف يدعى فى ذلك الوجود؟ .

ولا فرق بين من قال ذلك فى الفقر و بين من أوجبه فى الغنى ؛ لأنا قد نشاهد الغنى يلهو عن العبادات و يتشاغل بالفساد لتمكنه من المال ؛ وهذا يوجب أنهما[1] جميعا — مع كونهما فى حد التضاد — يصرفان عن الطاعة ، وقد علمنا أن ذلك محال .

فإن قال : أليس الوالد يعمل فى مصالح ولده على ما يظنه و يجده[2] ، فهلا جاز أن نحكم من جهة العقل فى الفقر والشدة بما ذكرناه ؟

قيل له : إن الذى كلف أحدنا فى استصلاح من يدبره أن يعمل على الظن ، لأنه لا يعرف العواقب والأمور المستقبلة ، وقد عرف بعقله أمارات الظن على الجملة ، فالواجب أن يعمل عليه ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى بالمكلف ، لأن تدبيره[3] على ما يوجبه علمه بأحواله .

وقد علمنا أن أحدنا لا يعرف ما سيختار غيره من الأفعال عند الأمور الحادثة فيه ، فيجب أن نكل الأمور فى ذلك إلى الله تعالى ، وأن نقطع على أن أحدنا لا يعرف الحال فى ذلك إلا من جهة السمع ما بيناه .

شبهة أخرى

قالوا : قد بينت أن النبى صلى الله عليه بعث إلى قوم كفروا به وكذبوه وحاربوه ، ولولا بعثه إليهم ودعاؤه[4] لهم لم يفعلوا ذلك ، وهذا صورة المفسدة ، وقد فعله تعالى ، فكيف يجوز أن نحكم بوجوب اللطف ؟

---

(١) أى الفقر والغنى . (٢) أى يضع مجهودا له .

(٣) فى الأصل : تدبره . (٤) فى الأصل ودعاه .

واعلم أنا قدمنا من قبل أن كل ما كان له حظ فى التمكين لا مدخل له فى المفسدة ، وقد بينا أن حقيقتها[1] تقتضى[2] بعدم التمكين لها ؛ فإذا صح ذلك ، وقد علمنا أن تكذيب الرسول صلى الله عليه فى ادّعائه النبوة وإظهاره الشريعة لا يصح إلا بعد بعثته وادّعائه وظهور المعجز عليه ، فهو إذن تمكين .

وكذلك فإن محاربته على النبوة لا تصح إلا بعد البعثة ، فهو تمكين أيضا من ذلك ؛ فكما يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه يكفر ، فكذلك يحسن منه تكليف السؤال من يعلم أنه يكفر بها[3] ويكذب .

فإن قال : فأنتم تقولون إن النبي صلى الله عليه لم يبعث إلى أحد إلا وشريعته لطف له ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا لا ننكر كون ذلك لطفا فى غيره من العبادات لأنه لو قام بذلك لصلح فيما كلفه عقلا ، لكنه لما لم يقم به فسد فى الأمرين وأتى من نفسه فيهما . وقد بينا من قبل أن اللطف من فعل العبد لا يجب أن يجبر عليه ، بل متى مكن منه كفى .

وكذلك القول فى المفسدة من فعله أنه لا يجب أن يمنع منها ، وإنما يجب أن يمكن من تركها ؛ وفى ذلك إسقاط هذه المسألة ونظائرها .

شبهة أخرى

قالوا قد علم كل عاقل أن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجرى مجرى المفسدة لأنه عند ذلك يأمن أن يموت على معصية ، فيكون أقرب إلى أن يقدم

---

(١) أى المفسدة . (٢) فى الأصل تقتضى .

(٣) أى النبوة .

عليها لقطعه أنه سيتوب عنها[1]، ومع ذلك فقد فعله تعالى بالأنبياء والملائكة وبكثير من الصحابة على ما روى فى حديث السيارة وغيره .

وكل ذلك يصحح ما نقوله فى هذا الباب . واعلم أن هذه المسألة مشاكلة لما تقدم لأنه لا يقطع من جهة العقل أن هذه[2] المعرفة تدعو إلى فعل المعصية دون فعل الطاعة ، وإنما يعلم من حالها أحد الأمرين بالسمع ؛ يبين ذلك أن علمه بأنه يصير من أهل الجنة لا محالة ، لو قيل إنه يدعوه إلى الاستمرار على الطاعة لما يحصل له من قوة القلب بما أعدّ له لكان أقرب ؛ فإذا صح ذلك لم يمكن القطع على ما ذكره .

وبعد، فلو ثبت أن هذا العلم يدعو إلى إيقاع المعصية ، لوجب أن يقال إنه تعالى لا يعرِّف أحدا أنه من أهل الجنة إلا مع تعريفه بأنه لا يرتكب كبيرة ، فيزول وجه الفساد على ما ذكره .

ومتى لم تكن هذه الطريقة معلومة من حاله ، لم يحسن أن يعرفه لما فيه من الفساد ؛ وهذا هو الأقرب فيمن عرف من الملائكة والأنبياء وغيرهم فى هذا المعنى ؛ وفى ذلك إبطال ما يعلق به .

وبعد، فإن تعريفه تعالى العبد بأنه من أهل الجنة يتضمن تعريفه أنه معصوم بالألطاف وأنه لا يختار إلا ما ينال به الجنة ؛ فكيف يقال والحال هذه بأنه مفسدة مع كونه متضمنا للصلاحة ؟

شبهة أخرى

قالوا : وقد صح أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصى ؛ وقد ثبت أنه تعالى قد عرف ذلك بعض المكلفين ؛ فلو كان اللطف

---

(١) فى الأصل منها .   (٢) فى الأصل على أن .

واجبا لم يصح ذلك ؛ وإنما يصح من حيث كان تعالى قد أزاح العلة بسائر وجوه التمكين، وعلم أن هذا العارف بأنه يموت على كفره[1] إنما يؤتى من قبل نفسه .

واعلم أن هذه المسألة غير موجودة، لأنه لا أحد يقطع فيه أنه تعالى قد عرفه أنه سيكفر لا محالة ويموت على ذلك حتى حصل عارفا بذلك ؛ بل لا أحد من المكلفين إلا ويجوز فيه أن يموت على توبة كما يجوز خلافه .

ولم يثبت أن إبليس قد عرفه الله تعالى ذلك لا محالة ، لأنه فيما يوعده به يجوز أن يكون مشروطا ؛ فيريد بقوله «لأملأن جهنم منك وممن تبعك»[2] إن لم تقع منك ومنهم توبة وإنابة .

وكما لا بد من هذه الشريطة فيمن تبعه ، فكذلك لا بد منها فيه ؛ فكيف يصح القطع على ما سألت عنه ؟

وأما أبو لهب فغير ممتنع أن يكون قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب » إلى غير ذلك على طريقة الشرط ؛ فيكون الكلام فيه كالكلام في إبليس ؛ ولا يمتنع أن يكون قد عرف النبي صلى الله عليه ذلك من حاله ، ولم يعرف هو على جهة القطع ، فلم يحصل فيه ما يجرى مجرى الفساد ؛ وفي ذلك إسقاط ما قاله .

فأما ما يتعلقون به من أنه كلف بأن يجمع بين الإيمان والعلم بأنه لا يؤمن — وأن ذلك كالمتضاد — فما لا يدخل في هذا الباب ؛ وقد بينا القول فيه في باب البدل .

---

(١) يقصد بهذا التعبير الغريب « بموته على كفره » .

(٢) نص الآية « لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين » : الأعراف ، ١٧ وليست هذه أول آية تصرف المؤلف في نقلها .

وبعد، فإنه يجوز أن يقال: إنما يعرف تعالى المكلف أنه يموت على كفره إذا كان المعلوم من حاله أنه يستمر على الكفر، سواء عرف ذلك أو لم يعرف؛ ولا تزيده المعرفة أمرا لم يكن يحصل عليه، أو أنه إنما يعرف متى كان المعلوم أنه يطيع فى سائر حالاته إلا فى هذه الحالة الواحدة، لأنه لم يثبت خلاف ما ذكرناه فى التكليف. وذلك يسقط ما سأل عنه.

شبهة أخرى

قالوا: وقد ثبت أن إعلام المكلف أنه يبقى لا محالة إلى وقت معلوم يجرى مجرى الإغراء والمفسدة، وقد فعل الله جل وعز ذلك بإبليس وغيره، فكيف يصح مع ذلك القول بوجوب اللطف وقبح المفسدة؟

واعلم أن الذى ادّعاه غير مقطوع به عند كثير من أهل العلم لأن قوله تعالى «فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم»(1) ليس فيه بيان ذلك الوقت واليوم؛ والأولى أن يراد به الوقت الذى المعلوم من حاله أنه يموت فيه؛ وهذا سبيل كل مكلف فى أنه منظر إلى وقت معلوم.

وليس يجب من حيث قال «رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون» أن يكون هو المراد بالوقت المعلوم؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى بين بذلك أنه غير مجاب إلى ما سأل؛ بل قد عمّى عليه وعرف أن الأصلح له أن لا يعرف وقت موته.

فمن أين أن الأمر كما قاله؟

وبعد، فإنا نقول: إن كان ما ذكرته فسادا، فالواجب أن يقطع أنه تعالى لم يعرف أحدا وقت موته؛ لأنه الواجب من(2) هذه الأمور على ما يقرره العقل. وإن لم يثبت أن ذلك فساد فالجواب تجويز ما سأل عنه.

---

(1) قرآن: ص الحجر ٣٧ (2) فى الأصل ما.

فلو لم يجب على هـذه المسألة إلا على طريق الجملة لكان كافيا فى الجواب ، وكذلك الكلام فيما تقدم من المسائل .

وأما الأنبياء عليهم السلام فغير منكر أن يعلموا بأجل[1] موتهم ، بل يجب أن يقطعوا بذلك من حيث علموا فيما حملوا من الشرائع أنهـا / الطاف للمبعوث إليه لابد من أدائها . فإذا كان المعلوم من حالهم أنهم معصومون لا يختارون إلا الطاعة فهذا[2] التعريف بأن يكون صلاحا فيهم أولى . وقد بينا فيما تقـدم الفصل بين ما يكون إغراء من التعريف — نحو أن يعرف تعالى عين الصغائر أو أنه يغفر الكبائر إلى غير ذلك — وبين ما سأل عنه الآن ، فلا وجه لإعادته .

الكلام فى الآلام وما يتصل بذلك وذكر جملة من الخلاف فى هذا الباب

اعلم أن فى الناس من ذهب فى الآلام والغموم إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما ، وأنه محال وجودهما إلا قبيحين ؛ وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوها .

ومنهم من قال إنهـا تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب ، وهذه طريقة أصحاب التناسخ والبكرية[3] .

---

(١) فى الأصل بآخر . (٢) فى الأصل وهذا . (٣) فرقة تنسب إلى بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد الزاهد . كان بكر يوافق النظام فى أن الإنسان هو الروح لا الجسد ، ويوافق أهل السنة فى إبطال القول بالتولد وفى أن الله هو مخترع الألم عند الضرب . انظر الفرق بين الفرق للبغدادى . ص ١٢٩

ومنهم من قال إنها تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوزوا أن يكون النفع الموجب لحسنها الأعواض، وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض؛ وهـذه طريقة عباد[1] .

ومنهـم من قال بقبحها من العباد لموضع النهى، بحسنها من الله تعالى لكونه مالكا؛ وهذه طريقة المجبرة .

ومنهم من قال : الآلام تحسن منه تعالى للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار؛ وهذه طريقة كان يسلكها شيخنا أبو على رحمه الله .

وقد حكى عنه الرجوع عنها، وإن كانت ظاهرة فى كتبه .

واختلف من قال إنها تحسن للنفع فيما يحسن من ذلك فى الشاهد .

فنهم[2] من قال : لا يحسن من أحد من العقلاء أن يؤلم غيره إلا برضاه أو بسمع يتضمن الإباحة؛ فإن كان المفعول به عاقلا فإنمـا يحسن برضاه، وإن كان غير عاقل فإنمـا يحسن بالسـمع . ومنهم من جوز حسن ذلك من جهـة العقل على وجوه نذكرها فى هذا الباب .

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا رحمهم الله فى الآلام

اعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله يقول فى الآلام إنما تقبح لكونها ظلما، وتكون ظلما عنده بوجوه : منها أن تعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق .

ومنها أن يقترن بها الظن لبعض هـذه الوجوه فيتم عند ذلك فيقبح لمقارنة الغم بها، لأن عنده أن الظن نفسه لا يقتضى قبحها[3]، وإنمـا تقبح لأنهـا[4] تعرى من هذه الوجوه فى ظنه وتقديره .

---

(١) لعـله عباد بن سليمان الضمرى : كان يقول بالناسخ . أنظر الفرق بين الفرق ص ١٦٧ سبقت الإشارة إليه فى آخر [ورقة ٤٤ ب] . (٢) أى بنص دينى . (٣) الأفضل أن يقال، الأن الظن نفسه عنده لا تقتضى قبحها . (٤) فى الأصل لأنه تى .

ومنها ما يقبح عنده لوقوعه على وجه يفوت معــه استحقاق الحمــد والشكر ، وذلك نحو أن يكسر يد الغريق لتخليصه من الغرق بعــد بذله ذلك له ، فإنه يقبح من حيث فوت على[(1)] نفسه الشكر بمــا فعله من تخليصه من الغرق ، لأنه لولا كسر يده لأستحق ذلك[(2)] ، وبكسره ليده خرج عن الاستحقاق ، فيقبح منه لهذا الوجه .

ومتى خرجت الآلام عن هذه الوجوه كانت حسنة لأنها إنمــا تخرج عنها بأن تحصل فيها منافع توفى عليها ، أو دفع مضرة أو استحقاق .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فقد ذكر فى موضع أنهــا تقبح لأنها ضرر فقط ، لكنه صحح فيه وذكر فى هــذه المسألة أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق تخرج الآلام من أن تكون قبيحة . والأكثر فى كتبه والأصح فى طريقته أنها تقبح لوجهين : أحدهما لأنهــا ظلم ، والثانى لأنها عبث . وإنمــا تكون ظلما لتعريها من أمور أربعة : أحدها النفع الموفى عليها . والثانى دفع ضرر أعظم منها . والثالــث أن تكون مستحقة على جهة العقوبة . والرابع أن يظن فيها أحد هــذه الوجوه . وإنمــا تكون عبثا متى فعلها وهو غير ظالم بها إذا لم يكن فيها معنى ، وذلك نحو أن يبيح رجل لغيره أن يضربه ويعطيه بدلا من ذلك درهما . فمتى فعل ذلك وأعطاه الدرهم فهو غير ظالم ، لكنه عابث بمــا فعل . وكذلك لو[(3)] استأجره نصف المــاء من جانب إلى جانب فى البحر ، لكان إذا دفع إليــه الأجرة يكون عابثا . وكذلك القول فى الغــريق إذا بذل لتخليصه كسر يده لكى يخلصه[(4)] ، فمتى فعــل ذلك فهو عابث غير ظالم ، لأنه دفع عنه بمــا فعل من الضرر ضرر أعظم منــه ، فيخرج من أن يكون ظالمــا ، لكنه عابث بمــا فعل .

---

(1) ساقطة فى الأصل .　　(2) أى ذلك الشكر .

(3) فى الأصل فلو .　　(4) فى الأصل لتخلصه .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض فى هذه المسألة بمثل جواب أبى على رحمه الله ، لكن الصحيح ماذكرناه عنه فى سائر المسائل ، وعلى هذا الوجه جرى مذهبه فى الآلام الواقعة من الله تعالى : أنها لو خلت من الاعتبار[1] لكانت تقبح — لا من حيث كانت ظلما لأن التعويض يخرجها من هذه الصفة — لكن لكونها عبثا .

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها تحسن لانتفاء وجود القبح عنها . فمتى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ؛ لأنه قد ثبت أن للقبح وجوها معقوله بثباتها وبثبات أحدها يقبح القبيح ؛ وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض. فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا يحسن[2] للنفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن لذلك . وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح . ونحن نبين القول فى جميع ما ذكرناه .

ونقدم جملة من الكلام فى الآلام وحقيقتها ، لأنه لا يصح الكلام فى وجه الحسن والقبح فى فعل مخصوص إلا بعد بيان حقيقته وما يتصل به



فصل فى إثبات الآلام

اعلم أنه لا طريق للعلم بالشىء أوضح من الإدراك . فمتى تناول الإدراك شيئا فقد استغنى فى إثباته عن دليل ، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشىء أن

(١) أى كانت مطلقة . (٢) أى أى شىء يحسن للنفع .

يرده إلى المدرك . فإذا حصل الشيء مدركا فالواجب فى إثباته أن يكون أصلا وأن يستغنى عن دليل . ولهذه الجملة لم يحتج فى إثبات السواد إلى دليل وإن احتجنا إلى ضرب من التأمل فى كونه غير المحل[1] . فإذا صحت هذه الجملة وقد علمنا أنا نجد فى أبعاضنا الآلام على حد ما نجد فى الأجسام الحرارة والبرودة ، بل أوضح منها ، فيجب إثبات معنى مدرك . وقد علمنا أنه لا يجوز فى ذلك المعنى أن يكون نفس الجسم وسائر ما يحدث من تفريق واعتماد[2] وغيرهما ، فيجب إثباته جنسا مدركا مخالفا لسائر الأعراض .

فإن قال : إنما نفصل المرء[3] بين حاله وقد تفرقت أبعاضه وخرجت عن حد الاعتدال والصحة وبين خلاف ذلك . وأما أن يدرك فى أبعاضه معنى حادثا فلا دليل عليه ؛ لأن الواجب فيما ذكرتم أن نبين وجه الفصل فيما نجده وقد أوجدنا[4]كم ذلك . قيل له : قد بينا سقوط هذا القول بأن قلنا إنه لابد من إثبات معنى مدرك بحصول طريقة الإدراك ، فلو لم يكن للإدراك إليه طريق ، فكان يجب أن نفصل بين محل الألم وبين المفترق من أبعاضه وبين المجتمع فقط ، وقد علمنا أن الأمر بخلافه .

---

(١) « المحل ما يقوم به العرض » .

(٢) « الاعتماد » أحد نوعى الحركة : فالحركة إما حركة نقلة أو حركة اعتماد . وحركة الاعتماد هى حركة مقاومة الجسم ضد عامل خارجى يخرجه عن حيزه الطبيعى . فالأجسام كلها فى حركة اعتماد بهذه المعنى . وأول من تكلم فى حركة الاعتماد من المسلمين النظام ، وهو متأثر فى ذلك بأرسطو والرواقيين ؛ لأن الاعتماد عند أرسطو نوع من السكون نتيجة التفاعل بين الجسم وقوة خارجة عنه ، ومعناها عند الرواقيين المقاومة بين جسمين وقد استغل النظام فكرة الاعتماد فى تفسيره للكمون ، فإن هذه الحركة بمثابة الدافع الذاتى الذى يدفع بالصفات الكامنة فى الأجسام إلى الظهور وإخراج الخواص العنصر إلى الوجود .

(٣) فى الأصل المرء بدون همزة .

(٤) هكذا فى الأصل .

فإن قال : إنه يجد بجملته صفة معقولة عند ذلك فيفصل بين أن يحصل عليها وبين أن لا يحصل . قيل له : قد بينا أنه كما يعرف بجملته الحكم الذى ذكرته فقد يعرف الفصل بين البعضين اللذين حصل فى أحدهما التقطيع الشديد والوهى[1] العظيم دون الآخر . بل قد تفصل بينهما وإن لم تعلم تقطيعا ولا وهيا نحو ما يجده صاحب الشقيقة[2] والرمد والنقرس[3] .

فإن قال : إنه يجد فصلا بجملته ، وإنما يعرف مفارقة محل الألم لأجل حدوث التفريق فقط كما يعرف ناحية النظر والإرادة وإن لم يدركهما .

قيل له : إنما يعرف على الجملة الناحية التى ينظر فيها ويريد من حيث كانت هذه المعانى موجبة للجملة حالا ، ولولا ذلك لما عرف ما ذكرته . وقد علمنا أن التفريق لا يوجب للجملة حالا لأنه يختص المحل ؛ فلو لم يكن هناك معنى مدرك[4] لم يصح أن يفرق بين البعضين .

فإن قال : قد ثبت أن محل الحياة[5] يدرك وكان التفريق يؤثر فى محل الحياة فى هذا الوجه وإن لم يكن هناك معنى مدرك[6] .

قيل له : إن التفريق قد لا يؤثر فى الحياة بأن يكون محلها متصلا من وجه آخر ، ومع ذلك فقد يفرق ، وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإن الحياة يدرك بها فى محلها وبمحلها ، ومتى عدمت زال هذا الحكم كما يجب ثبوته[7] متى وجدت . والتفريق إذا أثر فى وجودها فيجب أن لا يفصل ، وإن لم يؤثر فيجب أن يفصل على طريقة الإدراك ، وهو الذى ذكرناه .

---

(١) الأصل الوها . (٢) « الشقيقة » وجع يأخذ نصف الرأس والوجه : Migraine
(٣) « النقرس » ورم ووجع فى مفاصل الكعبين وأصابع الرجلين : Gout (٤) فى الأصل مدركا . (٥) يريد الجسم . (٦) فى الأصل مدركا . (٧) فى الأصل ثبته .

فإن قال : لو كان هناك معنى مدرك[1] يصح حصوله مع الصحة .

قيل له : كذلك نقول، ولو أجبنا على طريقة أبى على رحمه الله من أنه[2] يحتاج الى تفريق وتقطيع ، ما الذى كان يمنع من أن يثبت ، وإن كان وجوده مع الصحة لا يصح بالطريق الذى ذكرناه ؟

فإن قال : فيجب أن وجوده من فعلنا مع الصحة أيضا .

قيل له : إنما يصح ذلك من قبله تعالى لأنه كما قد يفعل الفعل بأسباب ، فقد يفعله على جهة الابتداء ، فيصح أن يؤلم العبد على الوجهين . وقد دل الدليل على أن الألم لا يحتاج إلى حصول التفريق فى محله ، فلذلك صح منه تعالى أن يفعله مع الصحة .

وليس كذلك حال القادر منا ، لأنه / لا يفعل هذا الجنس[3] إلا متولدا عن التفريق ، ومن شرطه أن لا يولد إلا بأن تنتفى الصحة ، فلا يجوز أن يفعله إلا مع التفريق والوهى ، كما لا يجوز أن يفعل أحدنا الصوت والكلام إلا مع الاعتماد والحركات .

فإن قال : فيجب إن كان[4] معنى مدركا وكان متولدا من فعل العبد عن الوهى أن يوجد بحسبه ، فيكثر بكثرته ويقل بقلته كما تقولون ذلك فى سائر الأسباب .

وقد علمنا أن الأمر بخلافه ، لأن الضعيف من القادرين لو غرز فى بدنه مسلة لكان ما يجده من الألم بقدر ما يجده إذا غرز فى جسمه القوى ، وإن كان قدر الغرز لا يختلف .

---

(١) فى الأصل مدركا .
(٢) أى الألم .
(٣) أى جنس الآلام ، والظاهر أنه يتكلم عن الآلام الحسية وحدها .
(٤) أى الألم .

قيل له : إن التوقف فى هـذه المسألة لا يقدح فى إثبات الألم مع علمنا بأن طريقة الإدراك قد حصلت[1] فيه ، فلو قلنا فيه إنه كسائر الأسباب فى أنه يجب أن يكثر بكثرته ويقل بقلته لم يمتنع ، لأن ذلك ممـا لا يضبط ، فيحكم ببطلان هـذه الطريقة من حيث الوجوب .

وذلك أن من غرز فى بدن غيره إبرة إلى حد لا يعلم مقدار ما فعـله ، وأنه إذا كان ضعيفا ففعله دون فعل القوى ؛ لأن القوى فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك فى الضعيف .

ويجـوز فى الضعيف أن يكون لضعفه تغـوص الإبرة فى بدنه الحى[2] على وجه يذهب طولا وعرضا ، والقوى بخلافه ، فيكون الموجود من فعـل القوى مثـل الموجود من فعله أو أقل ، وجملة ذلك أنه إذا لم يضبط الحال فيه لم يجب القدح فيما يتناوله الإدراك .

وقد أجاب شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن هذا السبب خاصة لا يجب فيه أن يكون الألم بحسبه فى الكثرة والقلة لأنه إنمـا يولد بشرط انتفاء الصحة .

وقد علمنا ان يسير التفريق ككثيره فى انتفاء الصحة على سواء ، فيجب أن يكون قليـله ككثيره فى توليد ما يولده ، ولا يمتنع أن يكون للشرائط تأثير فى هذا الباب .

فإن قال : فيجب على هـذه الطريقة متى وجد بين المحلين أجزاء من التفريق أن لا يولد إلا ألمـا واحدا لأن الصحة الواحدة انتفت بالجميع .

قيل له : كذلك يقول رحمه الله .

---

(١) فى الأصل حصل .　　(٢) فى الأصل بدن الحى .

فإن قيل : فيجب أن لا يمتنع تولد المسبب الواحد عن أسباب كثيرة ، وذلك بخلاف قولكم ، لأنه يؤدى إلى جواز وجود الفعل من القادرين و بقدرتين .

قيل له : إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما لا بعينه : لأنا قد علمنا أن توليد المعنى الواحد عن أسباب لا يصح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام تكثر بكثرة الأسباب ، فيجب أن يقال لأجل هذين الأصلين أن أحدهما يولد لا بعينه .

فإن قال : كيف يصح ذلك ومن حق السبب أن يكون موجبا ، وتوليد أحدهما لايمنع الآخر من التوليد . ولو جاز فى الشيئين أن يولد أحدهما دون الآخر — والحال ماقلناه — ليجوزن القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله تعالى . قيل له : إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجع الى شرط توليدهما أن يولدا معنيين ، فلا بد من القول بأن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط فى حكم الممنوع من التوليد . ولايمتنع فى السبب ماذكرناه ، لأنه وإن كان موجبا فقد يصح فيه المنع من الإيجاب .

ولا يوجب ذلك قلب جنسه . فكذلك لايمتنع ماقلناه ، ولا يوجب ذلك فسادا . وإنما ننكر القول بأن مثل السبب من فعل الله لايولد متى وجد على الوجه الذى يولد ؛ لأنه متى كان كذلك ، فلو لم يولد كان إنما لايولد لأمر يرجع إلى الفاعل ، وذلك لايصح . وقد بينا أن فى هذا الموضع إنما لم يولد أحدهما لا بعينه لأمر يرجع إلى كون الشرط شرطا واحدا ، وأن التوليد فيهما بحسب الشرط فصار هذا الحكم معقولا لايصح لأجله مفارقة أسباب الألم لأسباب سائر المتولدات .

فإن قال : فيجب على هذا المذهب لو فعل الله تعالى عند فعل العبد هذا التفريق تفريقا من جنسه أن يكون الألم المتولد فعلا لله وللعبد .

قيل له : قد بينا إن أحدهما يولد لا بعينه ؛ فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم من فعله ، وإن كان مافعله العبد فهو من فعله ، فكيف يجب إثبات فعل الفاعلين . وكذلك الجواب عن التفريقين لووقعا من فعل زيد وعمرو .

فإن قال : ولم صار المولد منهما بأن يولد أولى من الآخر وحالها واحدة فيما يقتضيه التوليد والشرط جميعا ؟ .

قيل له : غير ممتنع فى الأصول فيما جرى هـذا المجرى من الأحكام أن يتعلق بواحد لابعينه[1] إذا اقتضاه الدليل . ألا ترى أنه تعالى لو فعل فى محل واحد حياتين يقبح أحدهما لا بعينه . ولو أن أحدنا علم أن دفع درهم واحد إلى الولد يصلحه ودفع الدرهم الثانى يفسده لكنا متى أعطيناه كلا الدرهمين يقبح دفع أحدهما لابعينه ؟ وكذلك القول فى موتين لو فعلا فى محل وفناءين لو فعلهما تعالى .

فإن قال : فيجب فى البياض الواحد إذا وجد فى محل ثم طرأ[2] عليه سوادان أن يكون أحدهما باقيا له لا بعينه .

فإذا قلتم : إنهما جميعا ينفيان[3] به ، فقد بطل ماذكرتم ؛ لأن المنافاة كالإيجاب الشرط فى أنه قد يقع فيه مايجرى مجرى المنع .

قيل له : إن المنافاة أبعد فى هذا البـاب من السبب الحادث ، لأن السواد الحادث لايبق البياض على طريقة الإيجاب حتى يكون هو الموجب لعدمه كالإيجاب العلة والسبب ، وإنما ينتفى البياض من حيث استحالة اجتماع الضدين ، فإن كان الحادث بالوجود أولى انتفى الثانى لا ستحالة وجود معه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال إنهما جميعا نفياه أو أحدهما / إلا على وجه من التجوز . وليس

---

(١) أى بأحدهما بدون تقييد . (٢) فى الأصل طرى . (٣) فى الأصل ينفيا .

كذلك الحال فى السبب لأنه يوجب فى الحقيقة فلا يمتنع إذا كان مفارقا فى إيجابه إيجاب العلة للمعلول[1] لجواز المنع فيه [على][2] ما ذكرناه ، وإن لم يجز مثله فى العلة والمعلول ، بل هو بما يفعله القادر أولى .

وقد علمنا أنه لا يمتنع فيما يوقعه على وجه بالإرادة أن يكون المؤثر من الإرادات فيه واحدا دون آخر على ما نقوله من أن المؤثر فى فعله الإرادة المكتسبة دون الضرورية . فكذلك القول فيما ذكرناه من سببى الألم .

وعلى هذا الحد يصح ما نقوله فى أحد الاعتمادين إذا زاد قدره فى العدد على الآخر المخالف له : أن الزائد منه يولد لا بعينه . فكما ليس لأحد أن يقول لم صار بعضه بأن يولد أولى من بعض وحال الجميع واحدة ، ولم يعين لكم المولد مما لا يولد ، فكذلك ليس لأحد أن يقول : يلزمنا مثله فيما ذكرناه من أجزاء[3] التفريق إذا ولد بعضها الآلام دون بعض .

فإن قال : لو كان الألم معنى فى الحقيقة لوجب أن يكون متولدا عن الوهى والتقطيع أو الاعتماد ، ولو كان كذلك لوجب متى حدث التقطيع وانتفت الصحة أن يألم ولا يألم بعد ذلك — وأن كان الجرح بحاله لم يندمل — لأن الألم لا يبقى ، فيجب أن ينقطع بانقطاع سببه ، وهذا يؤدى إلى أنا[4] لا نألم إلا فى ابتداء حاله دون ما بعده ، أو نألم فيما بعد فى وقت دون وقت ، والصفة واحدة . وفساد ذلك يوجب أنه إنما نألم لحدوث التقطيع المنافى لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم[5] لا محالة ، ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألما .

---

(١) أى أن إيجاب يختلف من إيجابه العلة للمعلول .

(٢) ساقطة فى الأصل .

(٣) فى الأصل أجزا بدون همزة .

(٤) فى الأصل أن .

(٥) فى الأصل ألم .

قيل له : إن الألم لايوجد من فعلنا إلا متولدا أو بسببه التفريق الذى تنتفى به الصحة على ما ذكرته .

ولا يجب أن لاتألم إلا فى الابتداء ، لأنه قد يجوز أن يولد فى حال بقائه كما يولد فى حال حدوثه كما نقوله فى الاعتماد اللازم . وهـذه الطريقة هى الواجبة فى جميع الأسباب : لأنها إذا كانت توجب ما تولده لأمر يرجع إليها ، وكان <باقيها>[1] بحاذيها فى ذلك الوجه ، فيجب أن تولد إلا أن يمتنع ذلك لأمر يرجع إلى شروطها وما يجرى هـذا المجرى . وإذا صح ذلك بطل ما سأل عنه ، ووجب ما دام الجرح قائما أن يحدث الألم حالا بعد حال عن التقطيع الأول .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة، فكذلك يولد فى حال بقائه ، وذلك لأن الصحة منتفية فى حال البقاء كهى فى حال الحدوث ، فيجب أن يولد فى الحالين، كما أن الاعتماد اللازم لمـا اختص فى حال البقاء بالجهة التى لهـا ولد، فساوى حاله وهو باق لحـاله وهو حادث . فأما إذا عادت الصحة بالاندمال ، فالشرط الذى له يصح أن يولد قد زال ، فلذلك لايولد ويخرج عن أن يكون ألمـا ، لأن الألم لايبقى ، فإن خرج سببه من أن يولد زال لامحالة .

فإن قال : فيجب فى المجاورة أن يولد التأليف وهى باقية على هذه الطريقة .

قيل له : قد قلنا إن قائلا لو قال بذلك لم يفسد، ولم يلزم عليه إثبات ما لانهاية له كما يلزم متى قيل فى التأليف إنه يولد بالبقاء مثله .

وقلنا أيضا : إنه لو قال قائل إنما يولد التأليف بشرط أن يصير المحلان به[2] فى حكم الشىء الواحد، وأن ذلك يحصل فى حال الحدوث دون حال البقاء، لم يمتنع . فأما

---

(١) ساقطة فى الأصل . (٢) فى الأصل بها .

أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاب عن السؤال الأول بأن الحى إنما تألم حالا بعد حال لأن السبب يحدث حالا بعد حال ، وذكر أن الاعتياد المجتلب يتجدد إما من فعل الخارج[1] أو من فعل الله تعالى عند الحركات التى تحصل فى الحروق وفيما يتزايل عن البدن . وذكر أن بدن الحى لايكاد ينفك عن[2] هذه الأمور ؛ وذكر أنه قد تختلف حال الجرح والصحة مستقلة[3]، فمرة يجد آلاما كثيرة كما وجده أولا ، ومرة يجد أنقص من ذلك . ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك ؛ فعلى هذا الوجه يسقط السؤال أيضا ، لكن الذى قدمناه أولى . وإنما يختلف حال الجرح فينقص ألمه ويزيد للوجه الذى ذكره رحمه الله ، لأن الحادث من السبب ينضاف إلى الباقى ، فيختلف حاله مع الكثرة والقلة ، وربما حدث وربما لم يحدث . وقد يجوز أن يختلف من جهة أن الصحة المتفية قد يتغير حالها ، فمرة يعود بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع ، استقر فيه فلم يتغير .

فإن قال : لو كان الألم جنسا سوى التفريق ، وكان الحى منا يألم به ، لم يخل من أن يألم به من حيث أوجب كونه ألما[4] كإيجاب الإرادة كونه مريدا ؛ وذلك يفسد لأنه كان يجب أن لا يفرق بين محله وغير محله على التفصيل[5] كما لا يفرق ذلك فى الاعتقاد والإرادة وغيرهما ؛ ولوجب أن يحصل له حال إدراك الحرارة وإن كانت منفصلة منها ، ولوجب حصول هذه الحال عنه وإن اشتهاه ، لأن تعاقب الشهوة والنفور عليه لايؤثر فى جنسه ، وإيجابه الحال فى الحى يرجع الى جنسه ، وقد علمنا فساد ذلك .

---

(١) غير واضحه : فقد تكون الجارح (الشىء الذى يجرح) وقد تكون الخارج أى العامل الخارجى .
(٢) فى الأصل من .　　(٣) غير واضحة فى الأصل .
(٤) فى الأصل ثالثا .　　(٥) فى الأصل التفصل .

او ان يكون ألما به لأنه أدركه فقط ، فكان يجب وإن اشتهاه أن يألم به ، وان يكون القديم تعالى آلما لأنه مدرك له[1] لا بآلة كما يدرك الحرارة لا بآلة ، ويكون آلما به لأنه أدركه وهو نافر الطبع عنه .

ولو كان كذلك لوجب فى كل حادث منه أن يصح أن يشتهيه كما يصح ان ينفر طبعه ، وأن يصح أن يحدث فلا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه . وهذا يؤدى الى تجويز أن يقطع اربا إربا فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفوز الطبع عن ذلك . ويؤدى الى أن يجوز أن يلتذ بذلك ، وفساده معلوم باضطرار، فيجب بطلان هذا القول بأن الألم جنس سوى التقطيع .

قيل له : إنا لا ننكر ما أوردته من أنه لا يألم بالألم من حيث أوجب به حالا كالإرادة ، ولا ننكر ما ذكرته من أنه لا يألم لإدراكه الألم فقط ، والذى ننكره ما طعنت به فى الوجه الثالث ، وهو أنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، لأنه لا يجب متى صح ، أن يألم به . بل قد يصح عندنا أن يألم مرة ولا يألم به أخرى وأن أدركه فى الحالتين .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا بقطع أعضائه وأوصاله وإن لم يألم .

قيل له : إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث ، لا لجنسه ولا لإدراكه فقط ، ولم يثبت فى نفور الطبع أمر يوجب أن لا يخلو الحى منه إذا كان حيا بحياة[2] ، فيجب تجويز ما سألت عنه .

فإن قال : إن ذلك يخالف ما نعلمه ضرورة .

قيل له : إن الذى يعلم باضطرار[3] هو ما به ينفصل الحى من غيره وهو الإدراك[4] ، فكأنا نعلم أن الحى إذا قطعت أوصاله وأبعاضه فإنه يدرك ما يحدث من المعانى .

---

(١) أى للألم .
(٢) هكذا فى الأصل ! ولا داعى لذكر " بحياة " .
(٣) أى علما ضروريا بديهيا .
(٤) يظهر أنه يستعمل كلمة الإدراك هنا بمعنى الإحساس .

وأما وجوب كونه آلما فالاضطرار فيه زائل . بل لو قيل إنا لا نعلم باضطرار أن الحى متى قطع إربا إربا أنه يدرك يصح أيضا ، لأن الكلام فى أن الحياة تقتضى بجنسها الإدراك طريقــه الاستدلال ، ولذلك اختلف العلماء فيــه . وكذلك فالعلم بأن الحى منا يدرك من غير حدوث إدراك[1] طريقه الاستدلال . ولذلك جوز[2] كثير من العلماء مع السلامة[3] أن لا يوجد الإدراك فلا يحصل الحى منا مدركا . فإذا لم يمكن ادعاء الضرورة فى هــذا الباب ، فكيف يمكن ادعاء ذلك فيما هو كالتابع له ؟ لأن العلم بأنه يجب أن يألم بمــا يدرك تابع للعلم بأنه يجب أن يدرك . وقد بينا من قبل أن ما يجرى مجرى التعليل لا يعلم باضطرار وإنمــا يعلم ما يجرى مجرى الحكم فيه . وقــد علمنا أن الذى يحل هــذا المحل هو أنا نجد من أنفسنا أنا نألم عنــد التقطيع الحادث فى جسمنا ، وأنا[4] ندرك هذه الأمور . وأما العلم بأن ذلك واجب ، فإنمــا يتبع ما يجرى مجرى التعليــل ؛ لأنه مالم يعلم أن الوجه الذى لأجله أدركناه وعلمنا به مما لا يجوز أن ينفك الحى منا عنه ، لم يصح العلم بذلك ، فكيف يدعى الاضطرار فيما هذا حاله ؟

فإن قال : ألستم قد قلتم إن أحدنا لو جوز مع سلامة الأحوال أن يدرك وأن لا يدرك لأوجب ذلك التشكك فى المشاهدات ، فكذلك يجب لو جوزنا أن يألم وأن لا يألم مع تقطيع أوصاله أن لا يفرق أحدنا بين حاله وهو ألم و بين حاله وهو غير ألم ، وأن لا يعرف مقادير الآلام فى جسمه ، وذلك يوجب القــول بأنه متى وجد الألم فيجب أن نألم به .

---

(١) أى من غير حدوث إدراك أنه يدرك .
(٢) فى الأصل جوزوا .
(٣) أى مع سلامة الجسم .
(٤) فى الأصل وإنما .

قيل له : إن إدراك الشيء هو طريق للعلم به و بما يتبعه[1] ، فيجب متى جوز أحدنا مع سلامة الأحوال أن لا يدرك ما يحضره[2] أن لا يفصل بين أحوال ما يدركه فى الصغر والكبر لتجويزه إدراك بعضها دون بعض ، كما لا يعرف الفصل بين ما يحضر من المدركات المتساوية .

وليس كونه ألما طريقا للعلم بما يألم به ؛ لأنه قد يعرف ذلك وإن لم يألم إذا لم يدركه ، فلا يوجب القول بأنه قد لا يألم به فى بعض الأحوال مع كمال عقله ، الشك فى المشاهدات . يبين صحة ما ذكرناه أن الصفحة الأولى من يده إذا كان بها حرق قد يحصل فيها التقطيع فلا يألم ، وحال الصفحة الثانية فى جواز ذلك فيها كحالها ، ثم كذلك فى سائر الصفائح . فكيف يجوز مع هذا القول إبطال حدوث هذه المعانى من غير أن تكون ألما بها . ألا ترى أن ما يحدث فى الصفحة الأولى لما وجب أن يكون مدركا ، فكذلك كان يجب فى التقطيع الحادث فى بعض الصفائح الثانية وفى سائر الصفائح . وكذلك كان يجب فى التقطيع الحادث فى بعض الصفائح لو وجب فيما يحدث عنه أن يألم به لا محالة أن يجب مثله فى سائر الصفائح .

فإن قال : إن قولكم هذا يؤدى إلى أن تجوزوا أن يقطع إربا إربا فلا يألم .

قيل له : إن تجويز ذلك وقد استقرت العادة لا يصح ، لأنه يجرى مجرى بعض العادات ، وإنما يصح مثله فى أزمان الأنبياء عليهم السلام .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا أن تختلف هذه العادة بالأماكن ، وأن كثيرا من أهل البلاد النائية عنا هذا حالهم .

---

(١) مطموسة . (٢) فى الأصل يحضر به .

قيل له : إنا مع الاستدلال على أن نقض العادات لا يجوز إلا فى أزمان الأنبياء لا نجوِّز ذلك .

وأما من لم يستدل فإنه يجوزه. بين ذلك أن أهل بلد بعيد لو لم يعتد أحد منهم الحروب ، كان لا يجب أن لا يجوز فى هـذا القدر من التقطيع أن يألم به ، بل كان يجوز أن يلتـذ به وإن لم يجرِّبه . فكذلك لا يمتنع عنـدنا وإن لم يجـد الالتذاذ بالتقطيع الحاصل فى كل صفائح يده أن يمنع من تجويز ذلك . يبين ذلك أن أحدنا لا يجـوز من جهة العادة فى أهل بلد أن لا يلحقهم جوع ولا شبع ولا يوجب ذلك أن يكون هذا الباب واجبا فى كل حى ؛ لأنا قـد عرفنا أن ذلك لا توجبه الحياة ولا سائر ما لا ينفك الحى منـه . ولذلك جاز فى الملائكة وإن كانوا أحياء بحيـاة أن لا يطعموا ولا يشربوا . وكذلك القول فيما ذكرناه . وذلك يبين أن كون الحى منا ألمـا وملتذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركا وأن ذلك طريقه العادة ، فلذلك اختلفت[1] أحوال الأحياء فيه ، وإن اتفقوا فى كونهم أحياء بحياة ، وفى سلامة الحواس .

وقد بينا فى غير موضع أن نفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع نفسه ، وإنما يتعلق بمـا يحدث عنه . فلا يمتنع فى ذلك أن يشتهيه كما لا يمتنع أن ينفر طبعه عنه ، وإن استبعد فى العادة ذلك من حيث علم كل أحد من نفسه متى قطع يده إربا إربا أنه يؤلمه لا محالة ، كما يعلم أنه متى أكل ما اعتاده أنه شبع ومتى شرب المـاء روى . وإذا جاز خلاف ذلك فى الطعام والشراب ، فمـا الذى يمنع من خلافه فيما ذكرناه ، حتى تحدث فى الإنسان الشهوة للمعنى الحادث عنـد تقطيع يده ، ويكون ملتذا بذلك .

---

(١) فى الأصل اختلف .

وإن لحقتـه مضرة بالتقطيع من حيث يحتاج إلى صحـة الآلة فى التصرف ، فتى تغير[1] عن حال الصحة لحقته مضرة ؟

ولهذه الجملة نجد الحى منـا عند البرد الشديد — عنـد الاصطلاء أو الغوص فى المـاء الفاتر — اللذة الشديدة ، ويجـد من به جرب اللذة مختلفة على حسب ما لحقه من هذه العلة .

ولا يجب ، من حيث جوزنا ذلك أن يشتهى الحى منا قطـع أوصاله ؛ لأنا قد بينا أن ذلك ممـا لايدرك ، فلا يصح أن يشتهى ولا ينفر الطبع عنه[2] .

وإنمـا يصح ذلك فى المعنى الحادث عنـده . وقد يصح ذلك فى المعـنى أن يحدث والصحة قائمة فتخلص[3] له اللذة ، وقد يصح أن يخلص فيه الألم .

فأما إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يقترن بذلك الغمّ الذى ربمـا غمر القلب وأثر فيما يجد من اللذة ؛ لأن العاقل لابد من أن يغتم بفساد أعضائه لحاجته إليها ولكونها آلة له ؛ ولأن صحتها تقتضى فى العواقب ضروبا من اللذة والمنافع لا تحصل به[4] ؛ فلذلك لا تخلص له اللذة .

فإن قال : هلا قلتم إن الحى منـا لا يخلو من شهوة ونفور طبع ، وإن حياته مضمنة بذلك كتضمن الجوهر بالأكوان[5] ، وإن هذه الطريقة يصح معها القول بأن الألم معـنى ، ويصح معها أنه لا يجوز أن يقطع أعضاؤه ولا يألم من حيث لا يخلو من مبدأ النفور ؛ وقد نبـه أبو هاشم رحمه الله على ذلك وصرح بالقول به شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

---

(١) فى الأصل تغيرت .
(٢) أى ولا يصح أن ينفر الطبع عنه .
(٣) فى الأصل فتخلص .
(٤) فى الأصل بها ، والمراد « به » أى بالغم .
(٥) المراد بالأكوان الكيفيات أو الأعراض التى تعرض للجوهر .

قيل له : إنمـا اخترنا الطريقة الأولى لوجوه من الفساد تلزم فى هذا القول، لأنه لا صـفة للحياة تقتضى تعلقها بالشهوة أو النفور كما عقلنا للجوهر صفة تقتضى تعلقه بالأكوان ؛ فلو جاز أن يقال فى الحياة — وحالها ما ذكرنا — أنهـا مضمنة بهذين أو أحدهما ، لجـاز أن يقال فى الجوهر إنه مضمن باللون والطعم والرائحة وإن لم نعقل فيه تعلقا يوجب هذا الباب .

فإن قال : إنمـا قلت إنها مضمنة بالنفور لعلمى بأنه لا يجوز فى الحى منا أن يقطع إربا إربا فلا يألم .

قيل له : قد خالفناك [فى][1] هـذا الأصل واعتقدنا جوازه ، فكيف يصـح أن نعتمده ؟

وإنمـا يصح لك ذلك متى ثبت أن الحيـاة مضمنة بالنفـور ، وإن كنت إنمـا تثبت ذلك بهذا الأصل، وهذا الأصل إنمـا يعلم بعد تثبيت هذا المذهب ، لزمك من حيث جعلت كل واحد أصلا لصاحبه وفرعا على صاحبه أن لا تعرفهما البتة .

وبعد ، فلو كانت الحياة مضمنة بالنفور والشهوة ، لم تكن بأن تتعلق ببعض أجناسها بأولى من بعض ، وهذا يوجب فى الحى منا أن يشتهى كل ما يصح أن يشتهيه ، وأن يجب أن ينفر طبعه عن كل ما يصح ذلك فيه، وأن لا تختلف حاله فى ذلك بالأوقات ، وأن لا تختلف حال الأحياء فيه ، وفساد ذلك يوجب بطلان هذا القول .

وليس يلزمنا مثـله إذا قلنـا فى الجوهر إنه مضـمن بالكون ؛ وذلك لأن الأكوان متضادة ، ولأن ما يختص به الجوهر فى كل حال ، له تعلق بجنس من الكون دون ما عداه .

---

(١) ساقطة فى الأصل .

وليس كذلك حال الحياة ، لأنا قد بينا أنه لا تعلق لها بجنس من الشهوة دون ما سواه ؛ وفى ذلك إيجاب ما ذكرناه من الفساد .

وبعد، فإن الحياة إذا لم يكن لها اختصاص بجنس دون جنس من الشهوات وما يضادها ، فلم صارت لا يجوز أن تخلو من شهوة متعلقة بشيء أولى من أن تخلو من نفور طبع متعلق به ؛ وهذا يوجب أن لا تخلو من وجود الضدين ، وذلك محال .

وعلى هذا النحو قلنا لمن يحيل خلو الجوهر من الكون[1] إذا لم يكن له بأحد الضدين تعلق فيما له[2] لا يخلو منه ، فيجب أن لا يخلو منهما جميعا .

وعلى هذا الوجه يلزم من يقول فيه تعالى إنه مريد لنفسه ؛ فيقول إذا لم يكن لأحد الضدين فيما له يجب أن يريده من الحكم ما ليس للآخر ، فيجب أن يريدهما جميعا .

وبعد ، فإن الدلالة وردت[3] على أن الشهوة وضدها لا يجوز البقاء عليهما ؛ فما الذى يوجب أن يفعل القديم أحدهما أو كلاهما حالا بعد حال عند بقاء الحياة ، وقد عرفنا أنه تعالى المختص بالقدرة عليهما ولا يجوز عليه الإلجاء[4] ؛ فهلا جاز أن لا يختار فعلهما والحياة باقية ، وذلك نقض القول بأنها مضمنة بهما[5] أو بأحدهما ؟

فإن قال : إن ذلك نفسه يلزمكم فى الأكوان لأنه تعالى غير ملجأ إلى فعلها ، فهلا جاز خلو الجوهر منها ؟

---

(١) فى الأصل اللون .
(٢) لعل له زائدة ، وكذلك الحال فى قوله فيما بعد فيما له . يجب أن يريده .
(٣) فى الأصل وردلت .
(٤) أى أن يلجئه غيره .
(٥) أى بالشهوة وضدها .

قيل له : إنه تعالى عند حدوث الجوهر يفعل بعض الأكوان من حيث لا بد أن توجد فى جهة دون جهة ، ولا تصير كذلك إلا بمعنى ، فأما فى حال بقاء الجوهر ، فغير واجب أن يفعل تعالى الكون لأن البقاء يجوز عليه ، و إنما يفعل باختياره بعض الأكوان فينتفى عنده ما فى الجوهر ، لا لأنه يجب أن يكون فاعلا له ، بل لضرب من المصلحة ، وذلك لا يصح فى الشهوة ونفار الطبع من حيث لا يجوز البقاء عليهما .

فإن قال : أفليس لو كان الكون لا يبقى لوجب أن يكون تعالى محدثا له حالا بعد حال إذا كان الجوهر باقيا ؟

ومتى وجب ذلك لزمكم مثله فى الشهوة ونفور الطبع ؟

قيل له : إن كان لا يجب أن يفعل تعالى الكون حالا بعد حال ، لكنه كان يجب متى لم يفعل الكون أن يبطل الجوهر ، لأنه لافرق بين أن يبطل بأن يحتاج فى وجوده إلى الكون متى لم يفعل ، أو يبطل متى احتاج إليه فى صفة لا ينفك فى حال الوجود منها .

فإن قال : فقولوا بمثله فى الشهوة ونفار الطبع .

قيل له : إنما صح فى الجوهر ذلك من حيث عقلنا له صفة زائدة على الوجود لا يحصل عليها إلا بالكون ، ولا ينفك وهو موجود عنها[1] .

وليس يعقل للحياة ذلك . فكيف يقال فيها مثل ما يقال فى الجوهر لو كان الكون لا يبقى[2] ؟

وبعد ، فإن الكون لو لم يبقى لكان[3] متى لم يفعل الكون فى الجوهر يبطل من حيث صار الكون مختصا به اختصاص الحلة بالمحلول ، ولذلك كان يبطل أحد الجوهرين ولا يبطل الآخر .

---

(١) فى الأصل منها . (٢) أى لو كان الكون غير باق . (٣) فى الأصل كان .

وليس كذلك حال الحياة ، لأن الشهوة لا تختص بها بوجه ؛ فكيف يجب متى لم توجد أن تعدم ؟ وكيف يصح إذا لم توجد الشهوة فى القلب أن تعدم الحياة عن اليد[1] ، ولا تعلق لها إلا بالحياة التى فى محلها لو صح أن يكون بينهما تعلق .

على أن هذا الأصل لو يسلم لكان لا يوجب التخلص من السؤال الأول ؛ وذلك أنه يقال له إن الحياة وإن كانت مضمنة بهذين الجنسين[2] ، فعلوم من حال كل مدرك أنه يصح أن يشتهى بدلا من أن ينفر الطبع عنه .

وأن ينفر الطبع عنه بدلا من أن يشتهى . لأن من حق الضدين أن يصح أن يتعاقبا على المتعلق على هذا الحد حتى يجرى ذلك فيهما مجرى الحقيقة التى لا يصح زوالها عن الضدين .

ولذلك قلنا : إن من علامة الضدين المتعلقين بغيرهما أن يتعلقا بالشىء الواحد على العكس .

فإذا صح ذلك ، فيجب فى تقطيع الأوصال أن يصح أن يشتهى أو يشتهى ما يحدث عنده ؛ وذلك يوجب جواز أن لا يألم الحى منا بذلك ، بل يوجب جواز أن يلتذ به ، والمسألة قائمة بحالها على هذا المذهب .

وإنما تخلص لأجل هذا الأصل من قول من يقول جوزوا أن لا يألم بتقطيع أوصاله ولا يلتذ ، فيقول عند ذلك : إنما لا أجوز لك من حيث لا تخلو الحياة من هذين .

على أنه يبعد عليه التخلص من هذا السؤال أيضا بأن يقال له إذا / كنت جوزت أن تخلو الحياة من شهوة ونفار فى مدركات كثيرة معقولة ، ولم يوجب ذلك

---

(١) « اليد » هكذا فى الأصل .　　(٢) أى الشهوة ونفور الطبع .

فسادا ، فجوز مثله فى المدرك الذى يحدث عند قطع أوصاله ، لأنك لم تحكم بأنها[1] لا تخلو من سائر أجناس الشهوات وأضدادها .

وإذا أوجبت أن لا تخلو من بعضها فجوز أن تختلف أحوال الأحياء ، ففيهم من لا يخلو من شهوة ونفار فى المأكل ويخلو فيما عداه[2] .

وفيهم من لا يخلو فيما يحدث فى جسمه ويخلو فيما سواه ؛ وهذا يبين أنه لا مخلص له من المسألة ، فيجب أن يكون المعتمد فى الجواب ما قلناه .

فإن قال : إنه لا يجوز أن يشتهى ما يحدث عند قطع أوصاله ، لأن من حق الشهوة أن تتعلق بما يصلح على ذات المشتهى ؛ ومعلوم أنها لا تصلح على ذلك . وكذلك فمن حق ضدها أن لا يتعلق إلا بما فيه فساد ذاته ؛ ومعلوم من حال ما يحدث عند قطع الأوصال أنه يوجب فساد جسمه . فلذلك أحلت فى هذا الحادث أن يشتهيه وأن لا ينفر طبعه عنه ، وحكمت بأن الحياة لا تخلو من هذا النفار لهذه العلة .

قيل له : إن هذا الأصل إن صح نقض القول بأن من حق الضدين المتعلقين بغيرهما أن يصح أن يتعاقبا عليه . وقد بينا أن صحته واجبة ، فاختر أحد الأمرين : إما أن يفسد ذلك لما ذكرته فى الشهوة والنفار أو يصح ذلك ويبطل ما قلته فيهما . وقد بينا أن خلاف ما ذكره فى الشهوة والنفار يصح ، ودللنا عليه ، فتجب سلامة هذا الأصل عن الفساد دون ما ذكره فى الشهوة والنفار .

وبعد : فإن الشهوة لا تتعلق بالتقطيع ولا النفار[3] ، وإنما يتعلقان بما يحدث عنده[4] . وقد يجوز أن يحدث هذا الجنس ولا تقطيع إذا كان من فعله تعالى ؛ فمن

---

(١) أى الحياة .
(٢) فى الأصل عداها .
(٣) أى ولا النفار يتعلق بالتقطيع .
(٤) أى بما يحدث عنده التقطيع .

أين أن ذلك الحادث يوجب فساد جسمه لا محالة، وقد يجوز حدوثه على بعض الوجوه ولا يوجب فساده ؟

فإن قال : إنما يوجب فساده إذا اقترن بالتقطيع ؛ فأما إذا انفرد عنه فغير واجب ذلك فيه .

قيل له : إذا كان قد يحدث منفردا ولا فساد ، وإذا حدث والتقطيع معه ، حدث الفساد ، فيجب أن تكون علة الفساد هي[1] التقطيع دونه ، وأن يكون لوجه فساده تأثير[2] فى الصحة والألم إلى غير ذلك .

وبعد : فإن قوله إن الشهوة تتعلق بما يكون صلاحا للجسم بعيد ؛ وذلك لأن المشتهى إنما يكون صلاحا متى ناله والشهوة متعلقة به . فلو كانت لا تتعلق إلا والشرط فى متعلقها أن يكون صلاحا — وقد علمنا أنه لا يكون صلاحا له إلا والشهوة متعلقة — لأدى ذلك إلى كون كل واحد منهما شرطا فى الآخر، وهذا محال .

وبعد ، فإن كون المشتهى صلاحا هو لأن المشتهى يلتذ به ؛ لأنه لا يعقل فى كونه صلاحا سوى ذلك ؛ لأن سائر الأحكام المعقولة للدرك ترجع إلى المحل ، والذى يرجع منها[3] إلى الجملة هو الذى ذكرناه .

وقد علمنا أن كونه ملتذا به أنه يتبع الشهوة، فكيف يصح أن تكون الشهوة تابعة لذلك ؟

وبعد ، فإنه إن جاز فى بعض الأحياء أن تكون رؤيته لجميع المناظر، وإدراكه لجميع المسموعات والروائح والطعوم تكون فسادا من حيث خص بنفار

---

(١) فى الأصل هو . (٢) فى الأصل تأثيرا . (٣) فى الأصل منه .

الطبع من ذلك ، أو أن يكون كل ذلك فى غيره صلاحا ، و يكون ذلك يجمع فى بعض الأحياء لا صلاحا ولا فسادا — مع بعد ذلك فى الأفهام وخروجه عن العادة — فما الذى يمنع من مثله فيما يحدث عند قطع أعضائه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن الحى إذا كان صغير الجسم ففقد ما يزيد على قدر جسمه لا يكون فسادا ؛ وإذا انتهى به الحال إلى أن يعظم جسمه ، ففقد ذلك القدر أو بعضه يقتضى فساد الأمر يرجع[1] إلى اختلاف حاله لا لشىء يرجع إلى جنس الحياة . فما الذى يمنع من مثله فى تقطيع هذا القدر الزائد حتى يكون فسادا فى بعض الأحياء وصلاحا فى بعض ؛ ويكون ما يلحقه ويحدث فيه — فى أن الحال قد يختلف فيه — بمنزلة وجوده وعدمه .

وكذلك فقد عرفنا أن فى الأحياء من تكثر آلاته ، وفيهم من تقل . ولا يوجب فقد ذلك الزائد عمن قلت آلاته[2] فسادا ، لأن ذلك من باب العادة فتختلف أحوال الأحياء فيه . فكذلك القول فيما يحدث عند التقطيع .

وبعد ، فقد عرفنا أن الحى منا متى حصل فى جسمه زيادة فى بعض جوارحه حتى يتوصل إلى إزالتها ويرى أن اعتدال جسمه وصحة آلته فى ذلك ويتحمل له المكاره ، لا يعد قطع ذلك فسادا وإن ألم عنده ، بل يعده صلاحا . فما الذى يمنع من مثله فى تقطيع نفس الأعضاء لو اختلفت العادة فيه ؟

وبعد ، فكما يعلم أن التقطيع الحادث فى جسمه على ما جرت به العادة يكون فسادا ، فقد يعلم أن زيادة الحرارة فى بدنه تكون فسادا نحو ما يلحق المحموم والمصدع . وقد علم أن هذا القدر من الحرارة قد يجوز أن يشتهيه ولا يكون فسادا ، وتختلف هذه العادة ، فما الذى يمنع من مثله فيما يحدث عند التقطيع ؟

---

(١) هكذا فى الأصل : وفى الكلام نقص تقديره وهذا يرجع .   (٢) فى الأصل آلته .

وقـد قال شيخنا أبو هاشم رحمـه الله : لو كان ما نجـده من[1] الألم ليس هو لإدراكه معانى حادثة فى جسمه وإنمـا يرجع به إلى التفريق ، لوجب أن لا يجد المنقرس الألم العظيم ولا الملسوع ، لأنا نعلم أن القدر الذى نجده يزيد على ما يجده من تقطع منه ذلك العضو بالآلة مع وجداننا أنه ملتئم لم يظهر فيه تفريق . وذلك يبين أنه إنمـا ألم بحدوث هذه المعانى من فعله تعالى لا عن سبب[2] وأنه لا تقطيع هناك وإن لحقه الألم الشديد .

ويبين صحة ما قلناه علمنا بأن أحـوال الأحياء تختلف فيما يلحـق أجسامهم عند التقطيع وإن كان قدره لا يختلف . وذلك أن هناك معانى حادثة يتعلق بهـا نفار الطبع ، وتوجد فى أحد الحيين أكثر ممـا توجد فى الحى الآخر . لذلك تجـد للعادات تأثيرا فى هذا الباب . ألا ترى أن من <يتفتى>[3] ويكثر منه احتمال هذا الباب لا يجـد من الآلام ما يجـد غيره ، كما لا يغتم بمـا لا يغتم به غيره؟ وعلى هذا الوجه تعد الرياضة فى كثير من هذه الأمور مخففة لمـا لولا الرياضة لثقل تحمله . وكل ذلك يبين أن المختار فى الجواب ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك معنى حادث[4] سوى التقطيع ، لم يخل ذلك المعنى من أن يختص الحى أو يختص المحل . فلو اختص الحى لوجب أن يكون موجبا له حالا تميزه[5] من سائر ما يختص به . وقد علمنا أنه لا حال له بكونه ألمـا سوى كونه مدركا لذلك الحـادث ، ولأنه كان يجب فى سائر ما يدركه ويألم به من الأمور المنفصلة منه أن يختص بالحى ، لأنه يدركه على الحد الذى يدرك عليه المعنى الحادث

---

(١) ساقطة فى الأصل .
(٢) أى آلة .
(٣) غير واضحة فى الأصل ولعلها يتفتى من الفتوة .
(٤) فى الأصل حادثا .
(٥) فى الأصل تميزها .

فى جسمه من الوهى وقـد تألم به كما يألم بذلك . ولا يجوز أن يكون مختصا بالمحل لأن ذلك يوجب جواز وجوده فى الجماد وفى كل محل لا حياة فيه ؛ لأنه لا يصح أن يختص بالمحـل وهو محتاج إلى الحياة . ولو وجد فى الجماد لأدى إلى أن يكون وجوده كعدمه فى أنه لا حكم له ، ولا لمحله به ألبتة . وذلك محال فى المعانى الموجودة فى المحال . فيجب نفيه وصحة القول بأن الألم إنمـا يألم من حيث يحدث فى جسمه التقطيع فقط .

قيل له : إنا لا نقول فى هـذا المعنى إنه يختص الحى ويجوز وجوده فى الجماد على ما ذكره شـيخنا أبو هاشم رحمه الله فى نقض الطبائع ؛ ولا يجب ما سألت عنه من أن وجوده كعدمه ، لأن المعـلوم من حاله وهو موجـود فى المحل أن الحيـاة لو وجدت معه لكان له حكم معقول وهو إدراك ذلك الحى له وتألمه به إذا كان نافر الطبع ، فلا يجب من ذلك أن يكون وجوده كعدمه .

وبعد ، فإنه يلزم على هذا القول متى جوز وجود القدرة مع المنع من مقدوراتها أن يكون وجودها كعدمها من حيث لا يصح من القادر بها أن يفعل بها شيئا من مقدوراتها ، وذلك يوجب نفى القـدرة . ومتى قال إنهـا وإن كانت كذلك عند اقتران المنع بها ، فمعلوم من حالها أنه لولا المنع لصح الفعل بها ، فلا يجب ما ذكرته .

قيـل له : وكذلك المعلوم من حال الألم إذا وجد فى الجمـاد أنه لو اقترنت به الحياة لكان الحكم الذى ذكرناه حاصلا له ، فلا يجب لأجل ذلك نفيه .

وبعد ، فإن ذلك الألم متى وجد فى الجمـاد فالقديم تعـالى مدرك له كما يدرك الحرارة الموجودة فى جسم غائب عن جميـع الأحياء منا ؛ فقد حصل لهـا حكم ، فلا يجب ما ذكرته .

فإن قال : إن الحكم الذى يجب أن يحصل لها فى كل حال أن يكون الألم ألما بها ، وذلك لا يتأتى فيها وهى جماد .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته لو كان كون الحى ألما به يرجع إلى ذاته ، وقد بينا أن ذلك يرجع إلى نفور الطبع ، فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : كيف يصح إثباته على وجه لا يصح منا أن يدركه ؟

قيل له : إنه إذا كان فى جماد فإنما لا يدركه أحد لخروج ذلك المحل من أن يكون بعضا له ، ومن أن تحل فيه حياته ، لا لأن إدراكه محال ؛ بل يصح من كل أحد منا على بعض الوجوه أن يدركه بأن يصير بعضا له[1] ، وإن كان لا يصح ذلك فيه فى الأحياء إلا على طريقة البدل لأمر يرجع إلى استحالة وجود حياتيهما فى محل واحد ، لا لأمر يرجع إلى ذلك المعنى .

وبعد .. فقد ثبت أن اللون يوجد فى المحل ولا يصير للمحل به حكم[2] ؛ وإنما يوجد فيه فيدركه المدرك عند ارتفاع الموانع . وذلك قائم فى الألم إذا وجد فى الجماد ، وإنما يخالف حاله حال اللون من حيث يصح فى اللون أن يدركه الأحياء على الجمع ، وأن يدركوه وهو مباين منهم ، وليس كذلك حال الألم .

وبعد .. فإن جاز وجود المرارة فى الجماد فى حال لا يصير أحد من الأحياء ذائقا لمحلها[3] وآلما بها[4] ، فما الذى يمنع من مثله فيما ذكرناه من الألم معها . وقد بينا من حاله أنه لا يرجع منه إلى الحى إلا مثل الذى يرجع من المرارة إليه . وإنما اشتبه حاله فظن من يخالفنا فيه أنه يحتاج إلى الحياة دون المرارة من حيث وجد

---

(١) أى بعضا لجماد .　　(٢) فى الأصل حكما .　　(٣) فى الأصل لمحلها .

(٤) فى الأصل به . والظاهر أنه يعتبر المرارة وما على شاكلتها كيفيات موجودة فى الأشياء ولو لم يتذوقها أحد .

أنه متى حدث فلا بدّ من أن يدركه وليس كذلك حال المـرارة ؛ ولأنه متى حدث في بعضنا أدركناه ، وإذا حدث لا في بعضـنا لم يصح أن ندركه ، وليس كذلك حال المرارة . وجميع ذلك لا يوجب افتراق حالها فيما قدمناه .

فإن قال : لو كان الألم معنى سـوى التفريق يتنـاوله الإدراك ، لوجب أن يدرك على أخص أوصافه وإن كان جنسا واحدا . وقد علم أن كونه ألمـا ، وكون المدرك له آلمـا لا يرجع إلى أخص أوصافه لأن ذلك يرجع إلى أنه نافر الطبع عنه ، وقد يجوز أن يلتـذ به لو كان مشتهيا له ، فكان يجب أن يعلم المدرك له من حاله ما يختص به ، وأنه أمر زائد على كونه ألمـا أو ملتذا ، كما يعـلم من حال الحلاوة عند الإدراك ما هي عليه سواء ألم بها أو التذ . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه ليس بمعنى . وإن كان الألم مختلفا في جنسه فيجب أن يميز به المـدرك له بين مختلفه ، وأن يعرف من حال كل جنس منـه ما ذكرناه . وكان يجب في مختلفـه أن يكون متضادا كالحرارة والبرودة . وقد علمنا فساد ذلك فيه ، فيجب نفي كونه معنى .

قيل له : لا بدّ في الألم أن يعلمه المدرك له في الجمـلة على الوجه الذي يدركه عليـه . وإذا كان الإدراك يتعلق بأخص أوصـافه ، فيجب أن يعلمـه على تلك الصفة ، كما تعلم سائر المدركات مع سلامة الأحوال . لكنه لا يجب في كل مدرك أن يتخلص له من صـفته مثل ما يتخلص من صـفة الأمور المتضادة التي تعرف مفارقة بعضها لبعض بالإدراك . ألا ترى أن الواحد منا يفصل بين الألوان المنفردة بأكثر من فصـله بين الألوان المختلطة ، ويفصل بين المتضادات بأكثر من فصله بين ما لا يتضاد ، وربمـا عرف فيما يدركه العبارات المفيدة لها فيتمكن من العبارة عنها ، وربمـا يتعذر ذلك عليه لفقد المواصفة .

الا ترى أن الواحد منـا يجد طعم ما يأكله من الخبز وما يشرب به من المـاء ، ولا يفصل فى ذلك كفصله بين الحلو والمر لبعض ما ذكرناه من الوجوه ، ولا يمنع ذلك من ثبوت طعم فيهما مدرك ؟

وكذلك القول فيا فيـه طعوم ممتزجة : أنه يدركه ، ولا يفصل كفصله بين ما ينفرد بطعم معـلوم ، وإذا صح ذلك وعلم أنه لا شىء أوضح من حال المدركات فيا تعلم عليه ، فيجب أن لا يصح بالمقايسة نفيها ، بل يجب القضاء بإثباتها و بأنها معلومة على ما هى به على الجملة وإن لم تمكن العبارة عن ذلك ، أو لم يحصل فيـه من الفصل مثل ما لم يحصل فيا له صفة .

وقـد وجدنا الألم الحال فى بعضنا كما نجـد الحرارة الحالة فى بعضنا ، وعلمنا أنا ندركه كما ندركها ، لكن الحرارة من حيث ثبت لهـا ضد ، حصل فيها من الفصل أكثر ممـا يحصل فى الألم .

ولا يمنع ذلك من كون الألم مدركا على ما هو به ، ولسنا نثبته أجناسا ، بل هو جنس واحد ، لأن بعضه يلتبس ببعض إذا كانت[1] حال المدرك واحدة .

ولو كان مختلفا لم يلتبس بعضه ببعض والحالة هذه ، فصارت هذه الدلالة فى أنها تقتضى كونه جنسا واحدا بمنزلة الدلالة على أن الحرارة جنس واحد . لكن الحرارة اسم يبين جنسه من غيره ، وليس للألم اسم يفيد ذلك فيه لأنه يسمى مرة ألمـا إذا حصل المـدرك به نافر الطبع ، ومرة لذة إذا أدركه مع الشهوة ،[2] وإنمـا يخص باسم يبين به من غيره لأن أقوى الطريقة فى معـرفة حاله هو ما يجده الإنسان من كونه آلمـا به وملتذا ، وصار ذلك فى أنه يوجب التفرقة عند المدرك بمنزلة التفرقة

---

(١) فى الأصل كان . (٢) ظاهر من هـذا أنه يعتبر اللذة والألم جنسا واحدا ، يسمى ألمـا إذا صحبه نفور الطبع ، ولذة إذا صحبته الشهوة .

بين الحرارة والبرودة ؛ وإنمـا يضع أهل اللغة العبارات المعانى بحسب ما يظهر من أحوالها لهم فيسبقون إلى الأظهر فالأظهر من ذلك .

ولذلك وضـعوا للأكوان المختلفة عبارات ولم يضعوا للأكوان المختلفة ذلك[1] ، وإنمـا وضعوا لها ما كان أظهر عندهم من كونها حركة وسكونا واجتماعا وافتراقا . فلمـا ثبت من حال الألم[2] أنه يجد — لكونه ألمـا — من التفرقة[3] أظهر ممـا يجده لإدراك نفس الألم ، صارت هذه التفرقة أغلب عليه وأقوى عنده[4] ، فوضع له من من العبارة ما يفيدها ، ولم يضع له ما يفيد جنسه .

فإن قال : فمـا الصفة الراجعة إلى جنس الألم ؟

قيل له : قد علمنا على كل حال لكونه عليهـا ما يجب أن يدرك بمحل الحياة فيه لا فى غيره .

فيجب أن يبين من غيره بهـذه الصفة التى اقتضت فيـه ما وصفناه ، كما أن التأليف يبين من غيره بحال يختص بهـا — لكونه عليها — ما يحتاج إلى محلين ، وكما أن الغذاء يجب أن يختص بحال لكونه عليها يشبع به الجسم .

وقد علمنا أن ما يختص به الجنس لا يختلف حاله بأن يدرك أو لا يدرك فى أنه لا بد من أن يصـح أن يعلم عليه ، وإن كان طريق العلم بهـا فى المدركات هو الإدراك ، وفيما ليس بمدرك ، هو الدليل .

---

(١) يظهر أن المراد أنهم وضعوا لبعض الأكوان المختلفة عبارات (أى أسماء) ولم يضعوا لبعضها أسماء ، وإلا يكون الكلام متناقضا .

(٢) الألم على وزن حذر أى المتألم يستعملها المؤلف كثيرا .

(٣) التفرقة هنا انقسام أجزاء الجسم بسبب كالإحراق والقطع بالسكين ونحوها .

(٤) فى الأصل عنه .

فإذا صح فى المعلوم بالدليـل ما ذكرناه، فغير ممتنع مثـله فى المعلوم بالإدراك ، فكأنا عند الإدراك نعلمه على الحال التى لكونه عليها ندرك بنفس المحل فى المحل ؛ ثم إن كنا مشتهين له التذذنا به ، وإن كنا نافرى الطبع عنـه ألمنا به ، وإن خلونا من الحالتين أدركناه على الوجه الذى ذكرنا ، وعلمناه على الجملة ، وإن كنا لم نلتذ به ولم نألم . وكل ذلك يبين فساد ما أورده السائل ، وأنه يوصل بمـا أورده إلى نفى المدركات .

فإن قال : لو كان الألم معنى سوى بطلان الصحة ، وكان جنسا واحدا ، لوجب أن لا يصح متى اشتهى بعضه ، أن يكون نافر الطبع عن بعض آخر ، كما لا يصح فيمن يشتهى الحلاوة أو الحموضة ذلك ؛ ولو كان كذلك لم يصح أن يألم بالحادث منه فى عضو ويلتذ بمـا يحدث فى عضو آخر .

وقد علمنا صحة ذلك ، فيجب نفى كونه معنى أصلا ، وأن يقال : إنمـا يألم به من حيث انتفت صحته به ؛ فكل تفريق يقع به هـذا المعنى يألم به من غير علة يصير ألمـا لأجلها .

قيل له : إن الذى ذكرته فى الشهوة ليس بواجب عندنا ؛ لأنه كما يصح أن يشتهى الحامض على حدته والحلو كذلك ، فقد يشتهى المر ؛ لأن الشهوة كما تتعلق بالجنس ، فقـد تتعلق بضرب من الجنس ؛ وكما تتعلق بمفرد الطعم ، فقد تتعلق بممتزجه ، وإن كان يجب أن لا تختص فى التعلق على الوجه الذى تعلم عليه : لأنها تتعلق بعين مخصوصة ؛ بل تتعلق بصفة معلومة تستغرقها .

ولذلك يصح أن يشتهى الواحد منا المـرارة ، وربمـا اشتهى ما الغالب فيـه الحموضة أو الغالب فيه الحلاوة ، وربمـا اشتهى حلاوة مفرطة ، وربمـا اشتهاها

متوسطة . وعلى هـذا الوجه تتعلق شهوة أحدنا بالأطعمة المصنوعة التى تتركب من طعوم مختلفة . وإذا صحت هـذه الجملة فـا الذى يمنـع من أن يشتهى أحدنا ما يحدث فى بعض أعضائه من جنس الألم وينفر طبعه عن الحادث فى عضو آخر وإن كان الجنس واحدا ؟

فإن قال : فلا بد من أن يحدث أحدهما على خلاف الوجه الذى يحدث عليه الآخر حتى يشتهيه دون الآخر .

قيل له : قد صح أن يقال إن افتراقهما فى حصولها فى عضوين يكفى من هذا الباب ، لأن افتراقهما فى ذلك بمنزلة أن يخلق تعالى للواحد منا آلتين يدرك بهما الطعم ، فكان لا يمنع أن يشـتهى إدراك جنس من الطعم بإحداهما دون الآخر ، فكذلك القول فيا ذكرناه ، ويصير افتراقهما من هذا الوجه كافتراقهما فى حدوثهما فى حالين وفى تعلقهما بمدركين . فكما لا يمتنع فى ذلك ما ذكرناه ، فكذلك القول فيا يقترن بالمحال .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن لا يمتنع أن تألم بمـا تراه بإحدى العينين وتلتذ بمـا ترى بالأخرى .

قيل له : قد كان يصح ذلك لو تميز له المدرك بإحداهما[1] عن المدرك بالأخرى ، وذلك يبين صحة ما ذكرناه أن المدرك الواحد قد يشتهى الإنسان لمسه بعضو دون عضو ، وإذا لم يمتنع ذلك ولم يحسن أن يقال إن الضرب الواحد كيف يصح ذلك فيه[2] مع أنه لا يصح فى الجنس الواحد أن يشتهى وينفر الطبع عنه ؛ بل لو قيل إن ذلك قد يصح فيه لأمر يرجع إلى تعلقه بعضوين ، فكذلك الحال فيا بيناه .

(١) فى الأصل بأحدهما .

(٢) فى الأصـل الضربة الواحدة كيف يصح ذلك فيها ؛ ولكن الظاهر أن المؤلف يستعمل كلمة « الضرب » (أى النوع) بدليل قوله بعد ذلك « مع أنه لا يصح فى الجنس » ولا يريد « الضربة » .

وقد يصح أن يقال إنه إنما اشتهى ما يحدث عند التفريق فى بعض أعضائه لمفارقته العضو الآخر الذى يألم بالحادث فيه بأن يغلب على ذلك العضو بطوبة ، أو ما يجرى مجراها ، فتتعلق شهوته عند ذلك بالحادث فيه دون ما يحدث فى العضو الآخر المباين له فى هذه الصفة .

وهذا معلوم فى الجملة ، لأن الذى يلتذ بحك الجرب لابد من أن يحدث فى عضوه ما ذكرناه ، ويباين الأعضاء السليمة فى هذا الباب ، فيصير هذا الوجه كالضرب لهذا الألم . وكما[1] لا يمتنع فى الشهوة والنفور أن يتعلقا بضربين من الطعوم وإن كان الجنس واحدا ، فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه .

وبعد ، فقد علمنا أن ما تختص به الصور مما يتناوله الإدراك لا يختلف فى جنسه ، ومع ذلك فقد يشتهى الحى منا الواحدة منها دون غيرها[2] فيما يختص الرؤية واللمس وما شاكلهما ؛ ولم يجب من حيث كان الجنس واحدا أن لا يفترق فى هذا الوجه ، فما الذى يمنع من صحة ما ذكرناه فى الجنس الذى يحدث فى جنس الحى أنه قد يفترق حاله فى كونه ألما به أو متلذذا فى وقتين أو فى عضوين ؟

فإن قال : لو كان الألم معنى مدركا لوجب أن لا يصح أن يدرك بالمحل فى المحل ، لأن سائر المدركات يستحيل ذلك فيها ؛ فلما كان إثباته يوجب ما ذكرناه مع فساده فالواجب نفيه .

قيل له : أن كيفية إدراك المدرك منا للشىء تختلف ، فلا يقاس بعضها على بعض ، بل يجب إثبات كل مدرك منها مدركا على الوجه الذى يدرك عليه ، لأنه لا فرق بين ما ذكره السائل وبين من يقول فى الصوت إنه لا يدرك من حيث

---

(١) فى الأصل فكما .	(٢) فى الأصل غيره .

لو أدرك لوجب أن لا يحصل له بالحاسة إيصال وتعلق البتة ، وذلك لا يصح في المدركات ، فكما لم يجز أن يقال ذلك فيه ، فكذلك القول فيما سأل عنه .

وإذا جاز في بعضها أن يدرك بحاسة مخصوصة ، وفي بعضها أن يدرك بمحل الحياة فقط ، فما الذي يمنع من أن يدرك بعضها بمحل الحياة في غيره كالحرارة ، وبعضها بمحل الحياة فيه كالألم ؟

فإن قال : إن المدرك متى ثبت مدركا بالمحل في المحل ، أدى إلى أن يكون المدرك هو المدرك به ؛ فلو جاز ذلك لجاز مثله في العلة والمعلول .

قيل له : إن المدرك هو الحادث في المحل ، والمدرك به نفس المحل إذ كان فيها[1] حياة أحدهما غير الآخر ، فكيف يجب ما ذكرته ؟

فإن قال : لو كان الألم معنى مدركا ، لوجب كونه متولدا من فعلنا عن الوهي ، وقد علمنا أنه يحصل فلا يتولد عند ذلك مع احتمال المحل له ، لأن الوهي هو كون مخصوص قد يحصل بالانتقال والمشي كما يحصل بالشق والجرح .

والمحل يحتمل في الحالتين .

وفي علمنا أنه يتولد والحال ما قلناه دلالة على فساد هذا القول .

قيل له : إنه يتولد عن الوهي وهو التفريق المبطل للصحة ؛ ومتى انتقل ومشى لم يحصل الكون على هذا الوجه إلا أن يكثر منه المشي فيلحق الآلة هذا المعنى كما يلحق التعب ، فيحدث عند ذلك الألم .

وليس يمتنع في السبب أن لا يوجد المسبب إلا عند وقوعه على وجه مخصوص ، لأنه موصل إلى الفعل كالآلة ؛ فكما لا يمتنع في الآلة ذلك ، فكذلك لا يمتنع في الآلة .

---

(١) أي في نفس المحل .

فإذا صح ذلك ، بطل ما سأل عنه .

واعلم أن شيخنا أبا إسحق بن عياش[1] رحمه الله كان ينفى الألم وربما توقف فيه ؛ والكثير مما أوردناه وسمعناه يعتل[2] به .

وكان يقول إن أحدنا عند التفريق الحادث فى بعضه على وجه تبطل به صحته يحصل ألما من غير حدوث معنى يألم به .

ويجب أن يحصل ألما والحال هذه ، كما يجب إذا كانت عينه صحيحة ولا مانع له من رؤية المدرك أن يدركه من غير معنى يوجب ذلك فيه .

ويفصل بين الألم على هذا الوجه وبين الألم بإدراك المرارة فيقول فى ذلك إنه يألم بإدراك ما ينفر طبعه عنه ، وإن كان يصح أن يلتذ به بأن يشتهيه بدلا من نفار الطبع ؛ وليس كذلك حاله فى كونه ألما بانتفاء الصحة عن بعضه ، لأنه والحال هذه لابد من يألم من دون إدراك معنى حادث .

وكما ينفى حدوث معنى عند هذا الوهى ، فكذلك يمنع من أن يحصل فيه شهوة أو نفار طبع عنه .

ويقول : قد يحصل مرة ألما بأن يدرك ما ينفر طبعه عنه ، ومرة بأن يحصل لبعض هذا الحكم من غير إدراك معنى أصلا .

ويقول فى الجرب : إنه لا يلتذ فى الحقيقة ، وإنما يجد راحة عند هذا الحك من حيث يزول عن ذلك الموضع < الفضلة[3] > الزائدة على حد الاعتدال فيصير

---

(١) هو أبو إسحق إبراهيم بن عياش البصرى المعتزلى من تلاميذ أبى هاشم . كان القاضى عبد الجبار ابن أحمد الهمدانى مؤلف المغنى من تلاميذه .

(٢) من العلة ، أى يحتج به .

(٣) غير واضحة : والفضلة والفضالة ما بقى من الشىء .

بمنزلة من يزيل الثقل عن ظهره، أو بمنزلة من يقضى وطره عند الذهاب إلى الغائط. ويعتمد فى نفى هذا الجنس على ما أوردناه أو على بعضه.

وقد أشبعنا القول فيه بما يبين فساد ما رتبه من المذهب. ونحن الآن نورد جملة من مسائله يتبين بها فساد هذه الطريقة.

فما يقال له فى ذلك: كيف يصح أن يفرق الحى منا بين المحل الذى يألم عند حدوث ما يحدث فيه وبين سائر المحال على حد فصله بين بعض له حدث فيه حرارة مفرطة / وبين سائر أبعاضه إن لم يكن هناك معنى مدرك[1]؟

فإن قال: للتفريق الحادث المبطل للصحة.

قيل له: أليس التفريق هو الكون الواقع على وجه، والكون لا يدرك؛ فكيف يفرق بين محله وبين سائر المحال.

وكذلك فقد علمنا أن الصحة لا تدرك ولا يفصل بين محلها وبين غيره؛ فبأن لا يفصل بينهما إذا عدمت أولى؛ لأن العدم يحتل من الفصل ما يصححه الوجود، فلا يجوز أن يقال فى هذا الموضع خاصة إنه يصح[2] من الفصل ما كان لا يصح مع الوجود.

ثم يقال له: ألسنا نعلم أن أحدنا يجد تألمه فى بعض الأحوال أقوى مما يجده فى حال أخرى؟ وكذلك متى بطلت الصحة عن موضع مخصوص نجد تألمه أقوى. ولو كان الأمر كما ذكرته لوجب أن المعتبر [يكون] بقدر التفريق وقدر إبطال الصحة.

وقد علمنا أن ذلك قد يتساوى، وحاله فى كونه ألما يتفاضل على ما نجده من حالنا عند هذه الأمور الحادثة، وذلك يبطل ما ذهبت إليه.

---

(١) فى الأصل مدركا. (٢) فى الأصل يصحح.

ويقال له : ألسنا نعلم أن المجامع يلتذ بالجماع وبالإنزال اللذة الشديدة ؛ أفما يدلك ذلك على أنه التذ بمعنى حادث على الحد الذى تحدث عليه الآلام ؟ ولو كان المذهب ما ذكرته، لوجب أن يكون غير ملتذ فى الحقيقة، وإنما يستريح كما يستريح[1] من طرح الثقل عن نفسه ، وذلك لا يتأتى فيه من الشبه ما يذكر فى الجرب إذا حك جربه .

فإن قال : إنى أقول فى المجامع إذا أنزل إنه يتصور نفسه بصورة الملتذ لما كان قد لحقه من الضرر باحتقان ذلك الأمر فى جسده . فإذا أزاله عن جسمه تصور اللذة الشديدة وليس هناك لذة فى الحقيقة .

قيل له : فيجب على هذا القول أن لا يكون المطلوب بالجماع إلا دفع الضرر، وأن يكون العقلاء متى اختاروا ذلك فإنهم بمنزلة من يختار الاصطلاء بالنار عند البرد . ولو كان كذلك لوجب أن لا يتحمل[2] العاقل بإنفاق الأموال والمداواة والمعالجة لأن يستكثر من هذا الباب[3]، كما لا يتحمل الأسباب لأن يجد البرد فيدفعه بالاصطلاء . وقد علمنا تحمل العقلاء لذلك وإنفاقهم المال العظيم فيه؛ وكما[4] يجب إذا تحملوا لمثل ذلك فى تناول الطيبات أن تكون اللذة هناك بسبب استراحة من الألم على ما قاله بعض الأطباء ؛ فكذلك القول فيما ذكرته .

ثم يقال : ألست تعلم أن الرجل الواحد[5] فى حال واحدة يجد نفسه طالبة للجامعة مع شخص دون شخص ، وإن كان حالهما فيما ذكرته من دفع الضرر لا تختلف ،حتى إنه يجد نفسه نافرة عن أحد الشخصين كالنفور عن إدراك المرارة،

---

(١) فى الأصل استراحة .
(٢) أى يحتمل أو يخترع .
(٣) أى لكى يستكثر من الجماع .
(٤) فى الأصل فكما .
(٥) فى الأصل الواجد .

ويجدها مائلة إلى الشخص الآخر كيلها إلى إدراك الحلاوة . فلو لم تكن هناك لذة مطلوبة لكان[1] لا يصح ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك لذة مطلوبة لوجب مثله فى حك الجرب ؛ فكان لا يمتنع أن يتحمل العاقل منا الجرب حتى يلتذ بحكه . وإذا لم يصح ذلك ، وإن كان هناك لذة تفارق[2] حالها حال سائر اللذات ، فكذلك لا يمتنع عندى فى الإنزال أن لا تكون هناك لذة فى الحقيقة ؛ وإن كان العاقل قد يختاره لأغراض تتعلق به من طلب نسل وعادة وغيرهما .

قيل له : إن الجواب إنما لا يطلبه العاقل منا ، لأن اللذة فيه[3] لا تخلص عن مضار واقعة به ، ولو خلصت عن ذلك ، أو علم أنها توفى عليها لكان[4] العاقل يطلبه . لكن اللذة الواقعة به لما كانت يسيرة بالإضافة إلى الآلام التى يجدها ، لم يتحمل لطلبه ، فلا يلزم على ذلك ما ذكرناه من تحمل العقلاء لطلب المنكوح والأطعمة الطيبة ، وليس كذلك حالك فيما ذهبت إليه . لأنك اعترفت بأن المجامع إذا أنزل ، فإنما يطلب بذلك دفع مضرة عظيمة لحقت[5] جسمه ، فكيف يصح أن تحمل لشخص دون شخص ، أو يطلب شخصا دون شخص ، وينفق فى ذلك الأموال العظيمة . وقد علمنا أن ذلك قد يفعله العاقل وإن لم يطلب بما يفعله النسل ولا حصلت له مع الصورة المخصوصة عادة . فكيف يجوز أن يتعلق بما ذكرته فى هذا الباب ؟

---

(١) فى الأصل كان

(٢) فى الأصل وتفارق حاله .

(٣) أى فى الجماع .

(٤) فى الأصل لنه كان .

(٥) فى الأصل لحق .

فإن قال : إنما يطلب العاقل ذلك وينفق فيه الأموال لما يحصل له من اللذة بالنظر والملامسة دون الإنزال .

قيل له : كيف يصح ما يذكره، ومعلوم من حال العقلاء أو أكثرهم أنه لا غرض لهم فى النظر واللمس إلا التوصل بهما إلى هذا المعنى ، حتى لولاه لكان وجودهما كعدمهما ، فكيف يصرف تحملهم لإنفاق الأموال إلى الأمر الذى ليس بمقصود، ويصرف عن الأمر الذى هو مقصود ؟

فإن قال : لولا أن الأمر كما ذكرته لم تختلف حاله بحسب احتقان ما يزيله بالإنزال فى جسمه ، فلما علمت أن ذلك متى كثر لحقته مضرة وكان طلبه الإنزال أشد، ومتى قل خف ذلك، علمت أن المعتبر ماذكرته .

قيل له : إن الذى ذكرته فى أن عنده قد تقوى الشهوة بمنزلة الجوع الشديد فى أن الشهوة لتناول الطعام تقوى عنده[1] ، فلا يدل ذلك على أن الحادث عنده لا يلتذ به ، كما لا يدل مثله فى تناول الجائع الطعام . يبين ذلك أنا كما نعلم أن من ليس بجائع قد يلتذ بما يتناوله من الأطعمة وإن لم يجد فى نفسه مضرة، فقد يعلم أن من لا يجد فى نفسه مضرة[2] باحتقان ما يزيله عند الجماع فى جسمه ، قد يطلب ذلك ويلتذ به ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك هو دفع الضرر فقط . ولو جاز ذلك لجاز مثله فى تناول الأطعمة والأشربة على ما حكى عن بعض الأطباء .

ثم يقال له : إن الذى اخترته من المذهب ينقض أصولا كثيرة، لأنه يوجب أن حقيقة الألم مما[3] يختلف ، فمرة يكون ألما لإدراكه ما ينبو طبعه عنه، ومرة

---

(١) أى عند الجوع . (٢) أى مضرة فى جسمه . (٣) فى الأصل مما .

يكون ألماً عن بطلان الصحة من غير نفور طبع ولا إدراك أمر . ولو جاز ذلك لجاز في صحة الفعل أن يكون قد يصح مرة من القادر ، ومرة ممن ليس بقادر، وكذلك في سائر الأحكام الراجعة إلى ما عليه الحي منا من الصفات .

فلما بطل ذلك وجب في كل ما ذكرناه أن تكون الحقيقة واحدة، وكذلك يجب في كونه ألماً .

ألا ترى إلى كونه مدركاً لما وجب لا لعلة ؟

فكذلك حاله في سائر ما يدركه .

ولما كان كونه <معتقداً>(١) لعلة، وجب مثل ذلك في سائر ما يعتقده ، فكيف يصح أن يألم عن بطلان الصحة من غير إدراك شيء ؟

ويستحيل أن يألم في نيل المرارة إلا بأن يدركها وهو نافر الطبع عنها .

فإن قال : لأن عند انتفاء الصحة عن بعضه يجب كونه ألماً لا محالة ، ومحال خلافه، فعلمت أنه ألم لا لمعنى .

وليس كذلك حاله في إدراك المرارة لأنه عند وجودها لا يجب أن يكون ألماً .

قيل له : ما الذي تنكر ممن قال إن التفرقة فيما ذكرته إنما وجبت لأن عند التفريق لا بد من حادث ولا بد في الحي من أن يدركه ، فلذلك وجب فيه ما ذكرته . وليس كذلك في المرارة لأنها لا يجب أن توجد بحيث يدركها لا محالة . وإنما يجب أن تكون في قياس الألم متى حصلت في محل الذوق وجاورته ، فلا بد عند ذلك من أن يدرك ويتألم لا محالة . ولو جاز في الألم أن ينفصل منه

---

(١) غير واضحة في الأصل .

لم يمتنع فيه ما ذكرته فى المرارة ، وقد بينا من قبل طريقة أبى هاشم رحمه الله فى أنه لا بد من أن ينفر طبعه عن هذا الحادث إذا كان الحال ما ذكرناه . ولذلك وجب أن يكون ألما . و بينا ما يختاره من أنه بالعادة يجب أن يكون نافر الطبع عنه ، ويجوز أن يشتهيه، بدلا من أن ينفر طبعه عنه . لكن ذلك يخرج عن العادة ويظن[1] أنه كالمستحيل، كما يظن كثير من النـاس فى الأشياء المرة أنها لا يصح أن تشتهى كالصبر وشحم الحنظل . ولا يمتنع ذلك عندنا من أن يصح أن يشتهى ذلك وإن كان بخلاف العادة . فكيف يصح ما تعلقت به ؟

ثم يقال له : خبرنا عن المرارة ، أليس لو أدركها الحى منا وهو غير نافر الطبع عنهـا كان لا يألم ؛ فلا بد من نعم[2] ، لأنه متى لم يقل ذلك، فسد عليه القول فى أن كونه ألمـا وملتذا عند إدراك المدركات يتبعان الشهوة والنفور .

فيقال له عنـد ذلك : أليس كونه ألمـا من حكم كونه نافرا ، لأنه قد يدرك ولا يحصل هذا الحكم . ومتى كان نافر الطبع عما يدركه حصل له هذا الحكم .

وإذا صح ذلك، فكيف يجوز أن يحصل للحى منا مثل هذا الحكم من غير نفار الطبع . وهل ذلك إلا بمنزلة قلب الحقائق ؛ لأن تألمه بالمدرك إذا كان فى حكم الحقيقه لكونه نافرا — كما أن صحة الفعل منـه فى حكم الحقيقة لكونه قادرا — فكيف يصح أن تثبت له هذه الحال مع فقد كونه نافرا ؟

ثم يقال له : إذا جاز عندك أن يكون ألمـا بهذين الوجهين المختلفين، فمرة يألم لإدراك ما ينفر طبعه عنه، ومرة يألم بحدوث التفريق المخصوص فى جسمه وإن لم يدرك معنى ألبتـة ؛ فهلا جاز مثله فى كونه ملتـذا ؟ فلم حكمت أنه لا يحصل ملتذا إلا على وجه واحد، وهو بأن يدرك ما يشتهيه ؟

---

(١) فى الأصل فيظن .

(٢) أى من أن يقول نعم .

فإن قال : لأنى علمت وجهـا مشارا إليه عنـده يألم ، وهو التفريق الذى تبطل الصحة عنده ، ولم أعلم معنى مشارا إليه يلتذ عنده لامحالة .

قيل له : فهلا جوزت فى اللذة مثله على ما يجده المجامع عند الإنزال ، والجرب عند الحك ؛ لأن العلم بذلك على الجملة يكاد يزيد فى القوة على العلم بمـا ذكرته من التألم عند التفريق .

ثم يقال له : إن المعنى الذى أومأت إليـه ممـا عنـده يحصل ألمـا إذا كان يختص المحـل ولا يتعلق بالجملة ، ولا الجملة مدركة له ، ولا فيها معنى يتعلق به ، ولا له حال معه ، فلم قلت إنه يألم عند ذلك ولا يألم عند الحادث فى بعض غيره من الأحياء ، وحكمه مع الحادثين حكم واحد ؟

فإن قال : لأن الحادث فى بعض غيره لم ينف صحته ، والحادث فى بعضه قد نفى الصحة .

قيل له : إذا كان كونه نافيا للصحة لا يخرجه من أن لا تعلق له بالحى ولا للحى به ، فكيف يصح ما ذكرته من التفرقة ؟

فإن قال : أقول فيـه كما تقولون إن الحادث فى بعضه يولد ما يدركه دون الحادث فى غيره .

قيل له : إنمـا نقول ذلك من حيث ولد ما يوجد فى محل حياته ومن حقه أن يدرك بمحل حياته ولا يدرك بمحل حياة غيره ما يحدث فيه . فلذلك فصلنا بين الأمرين ، وليس كذلك حاله فيما ذهبت إليه لأن يتعذر عليك التفرقـة بينهما فيما يرجع إلى الجملة[1] الألمة ؛ فكيف يصح أن يألم عند أحدها دون الآخر ؟

---

(١) يريد الكائن الحى بجملته .

فإن قال : أقول فيه كما يقولون إن العلم إذا وجد فى قلبه صار عالما به ، وإذا وجد فى قلب غيره لم يجب ذلك فيه .

قيل له : إنما صح فى العلم ما ذكرته لأن من حقه أن يوجد الحكم للحى ما وجب الحكم للحى الذى يختص به . وأقوى ما يمكن فيه من الاختصاص أن يحل بعضه . ففارق العلم الموجود فى غيره فى وجه الذى أوجب أن يكون عالما ، فلذلك فارقه وليس كذلك حال ما ذكرته ، لأن لا يرجع مما يوجد فى بعضه إلى الحى حكما ولا للحى به تعلق ألبتة . فيجب أن لا يفارق حاله بحال ما يحدث فى بعض غيره .

ثم يقال له : إذا كانت الصحة الحاصلة فى بعضه لا توجب كونه ملتذا من حيث لا تعلق لها بالحى ، وإنما تختص المحل ؛ فهلا قلت إن التفريق النافى لها[1] لا يوجد كونه ألما ، لأنه لا تعلق له بالحى . وقد علمنا أن للحى منفعة فى الصحة لأن أبعاضه تستقيم بها ومعها وتختل عند زوالها . فكما يجب عند وجودها أن يكون سالما من الآفة — لا أنه يحصل ملتذا — فكذلك عند زوالها يجب أن يحدث فيه اختلال بعضه ، لا أنه يصير ألما . ولئن جاز لك أن تقول عند انتفاء الصحة أنه يحصل ألما — لا لأنه أدرك شيئا مع نفور الطبع — فهلا جوزت فى الأكل أن يكون ملتذا لمجاورة محل الطعم لأبعاضه وأن يكون ذلك فى حكم الصحة من غير إدراك معنى به يكون ملتذا .

واعلم أن هذا القول وإن كنا قد أبطلناه فليس يبلغ بصاحبه الخطأ العظيم ؛ لأنه مع هذا القول يكون مثبتا لما يألم به الإنسان من فعل العبد ومن فعل الله تعالى . لكنه يقول فيه إنه التفريق الذى يبطل الصحة ويجعله كالوجه فى كونه

---

(١) أى للصحة .

المسا . فيصح أن يقول فى الظلم وفى العدل ، وفيما يحصل عنده المحسن محسنا والمسىء مسيئا ، وفيما يجب عنده العوض وفيما لا يجب ، مثل الذى يقوله فى الآلام ؛ وإن كان على جهة الإلزام قد يلزمه فى هذا الباب أمور لا تلزم على القول الصحيح ، ويختل عند كثير من التفريع ذلك[1] على وجه لا يختل المذهب الصحيح . وذلك واجب فى جميع المذاهب الفاسدة ، وأنها تباين الصحيحة من المذاهب فى هذه الوجوه وفى غيرها أو فى بعضها ، وإن كان حالها تختلف فى تقادير ما يلزم عليها من ضروب الفساد . ولم نستقص القول فيه لأن خلافه[2] يفسد ما نريد أن نبنى عليه من المذاهب فى الأعراض وغيرها . وإنما تقصيناه ليعرف صحيحه من فاسده ، وليكون بناء الفرع عليه على الصحة .

---

(١) الأفضل أن يقال ويختل ذلك عند كثير من التفريع .

(٢) أى خلاف المخالف .

فصــل

فى أن العباد يقدرون على الآلام

يدل على ذلك أنهـا تقع بحسب قصـدهم ودواعيهم و بحسب فعلهـم لسببها فى الكثرة والقلة على بعض الوجوه . فصارت فى أنها قـد تكون من فعلهم بمنزلة الأصوات التى يقدرون[1] على فعلها لمثل هـذه الدلالة . وقـد تقصينا ذلك فى باب المخلوق، و بينا فى باب التولد أنها أحد الأجناس التى نفعلها على وجه التوليد فقط، وأنها كالأصـوات والتأليف فى هـذا الباب . و بينا أنه إذا كان لا يصح منا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما يقع بحسبها، فهى من آكد الدلالة على أنه لا يصح أن تقع منا إلا متولدة . و بينا أن التفريق الذى يولدها لا تحتاج فى وجودها إليه ، فلا يصح أن يقال إنمـا فعلناها معه لهذا الوجه لأنه[2] يثبت لهـا .

---

(١) فى الأصل يقدون .

(٢) فى الأصل لا لأنه .

فصــــل

فى بيان ما يولد الألم من الأسباب

اعلم أن الصحيح أن الذى يولده هو التفريق بشرط نفى الصحة لأنه يحصل بجنسه[1] فى كثرته وقلته ؛ لأن التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنـده وكثر[2] الألم ، وإذا قل ذلك قل الألم . فعلم أنه يولده . يبين ذلك أن الموضع القوى من جسده لما لم يحدث فيه عند الضربة من هـذا التفريق إلا اليسير، قل الألم ؛ والموضع الرخو لما حدث فيـه عن الضربة ممـا ذكرناه[3] الكثير ، كثر الألم . ومتى زادت الجراحات زادت الآلام . فكل ذلك يبين ما قلناه .

فإن قال : لو تولد عنـه لوجب أن يتولد بحسب أجزائه لوجوب ذلك فى الأسباب، ولأنه متى يولد أقل من عدده، أدى إلى تولد المسبب عن سببين ؛ وذلك فى أن لا يصح[4] بمنزلة وجود مقدور من قادرين . ويؤدى ذلك إلى فعل ألم واحد من فاعلين، بأن يفعل أحدهما أحد السببين، والآخر السبب الثانى .

قيل له : قـد بينا الجواب عن هذه المسألة من قبل ، وبينا أنه لا يصح أن يعترض بها[5] على إثباته . وبمثل هذا الوجه لا يصح أن يعترض به على إثباته متولدا عن هذا السبب، فلا وجه لإعادته .

فإن قال : هلا قلتم إن الذى يولده هو الاعتماد الحاصل عند الضربة ؟

---

(١) أى بجنس التفريق أى بجميع أنواعه . (٢) فى الأصل كثر بدون الواو .

(٣) أى من التفريق . (٤) أى فى عدم صحته ، ومراده بهذه العبارة

السقيمة : وذلك فى عدم صحته بمنزلة وجود مقدور من مقدورين .

(٥) فى الأصل به .

قيل له : لأنه يوجد فى الموضع الصلب مثله فى الموضع الرخو، لا بل أزيد، والمحل محتمل للألم، ومع ذلك فإنه يولد دون ما يولد فى الموضع الرخو لما اختلف الوهى الحادث فيهما . فيجب أن يكون السبب هو ما يختلف باختلافه دون ما قد يختلف مع اتفاقه فى الكثرة والقلة وفى سائر الوجوه .

فإن قال : إنما لم يولد الاعتماد إلا بحسب الوهى وانتفاء الصحة لحاجة الألم إلى ذلك .

قيل له : فيجب إذا كان ما يحتاج إليه قد حدث، وإن قل أن لا يمتنع أن يوجد الألم الكثير معه، فكيف يصح أن يقال إن الموضع الصلب يخالف فى قدر الألم الموضع الرخو ؟

فإن قال : إن الألم إنما نفعله فى غير محل القدرة ونعديه عنه ، وما هذا حاله لا يتولد إلا عن الاعتماد .

قيل له : إن الذى ذكرته لا يوجب أن يولده الاعتماد لا بواسطة، بل ينقسم ذلك ، ففيه ما يولده بنفسه ، وفيه ما يولد مايولده بواسطة ، وذلك لا يمنع فى الوجهين من أن يصح أن يتعدى محل القدرة ، فما الذى يمنع من أن يولد التفريق عن الاعتماد، ويتولد عن هذا التفريق الألم ؟

فإن قال : لو تولد الألم عن التفريق، لوجب أن يولد[1] عن كل تفريق ينتفى به التأليف ، لأن مثل السبب لايجوز أن لا يكون سببا .

قيل له : إن كان يحتاج الألم فى وجوده إلى الحياة فى محله ، فما ذكرته غير واجب ، لأن السبب لا يولد فى المحل ما لا يحتمله ، كما لا يولد الكون الذى

(١) فى الأصل يولده .

جاور محله محلا آخر التأليف إذا كان مفارقا غير مجاور من حيث لا يحتمله المحل، وإن كان لا يحتاج الألم إلى وجود الحياة فى محله ، لأنه مما يختص المحل على ما ذهب إليه أبو هاشم رحمه الله آخرا؛ فإن التفريق يولد فى كل جسم هذا الجنس، لكنه متى وجد فى الجماد لا يسمى ألما لأن أحدا[1] لا يألم ؛ وإذا وجد بعض الحى ألم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألما . وذلك فى بابه بمنزلة المجاورة التى تولد التأليف فى المحلين . وإن كان فيهما ما يصير به < التزاما حصل صلبا > وظهر حكمه؛ وإن لم يكن فيهما ذلك وجد التأليف ولم يظهر حكمه ، حتى يصير وجوده كأنه لم يوجد متى لم يقدر فيه ضربا من التقدير . وكذلك القول فيما يبناه من جنس الألم، وذلك يبين زوال السؤال على كلا[2] المذهبين .

فإن قال : هلا قلتم إن نفى الصحة يولده ؟

قيل له : إن التوليد من أحكام الحادث، والعدم يمتنع فيه ، فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : أليس النظر يولد العلم فى حال عدمه ؟

قيل له : يولده فى هذه الحال عن حدوثه المتقدم ؛ ولولا أنه لا يبقى كان لا يمتنع أن يجتمع مع ما يولده، فليس للعدم تأثير فى هذا الباب .

فإن قال : قولوا فى الصحة إنها تولد الألم بشرط أن تنتفى كالنظر .

قيل له : إنما لم نجعل انتفاء النظر شرطا فى التوليد، وإنما يولد العلم فى حال عدمه لأنه لا ينتفى، فتمثيلك بالنظر لا يصح .

فإن قال : فما الجواب عن سؤالى إذا تعرى عن هذا التمثيل ؟

---

(١) أى لأن أحدا من الجماد . (٢) فى الأصل كلى .

قيل له : لأن عدم الشيء لا يصح أن يكون شرطا فى تولد ما يتولد عنه ، وقد علمنا أن المحل يحتمل الألم مع الصحة كاحتماله مع زوالها ، فقد كان يجب أن يولد على كل حال وأن لا ينفك الصحيح من الآلام .

فإن قال : ألستم قد جعلتم عدم الصحة شرطا فى توليد التفريق الآلام[1] ؛ فهلا جاز ما قلناه ؟

قيل له : إن التفريق تعلقا بها ؛ لأن الصحة به تنتفى ، ولولاه لم تنتف ، فصح أن نجعل انتفاءها شرطا فى توليد الآلام . وليس يصح لك مثله ، لأن عدمه ليس بشرط فى حدوثه ، ولا لحدوثه أولا تعلق بعدمه ثانيا ، فلا يصح أن يجعل شرطا فى ذلك .

فإن قال : لو كان التفريق يولد ، لوجب أن يولد على كل حال .

قيل له : قد بينا أن السبب قد لا يولد إلا إذا وقع على وجه مخصوص ويكون ذلك شرطا فيه ، فلذلك قلنا إنه لا يولد إلا على هذه الحال بما دللنا به من قبل ؛ لأنه إذا كان حدوثه على حسب حدوثه على هذا الوجه ، لا حسب حدوث جنسه ، فكما يجب أن نقضى بأنه يولده ، فكذلك يجب أن نحكم بأنه على هذا الوجه يولد ؛ وخروجه على هذا الوجه فى أنه لا يولد كخروجه عن هذا الجنس وهذا القبيل فى أنه لا يولد . وهذه الطريقة مستمرة فى الأسباب ، وقد بينا القول فيها بأشبع مما ذكرناه فى باب التوليد . وذكرنا هناك من الأسئلة فى هذا الباب ما يغنى عن إعادته . فصح بهذه الجملة أن الآلام قد تكون من فعل العباد .

---

(١) مكرر توليد .

فصــــل

فى أنها قد تحدث من فعله تعالى متولدا ومبتدأ

قد بينا من قبل أنه لا جنس يقدر العبد عليه إلا والقديم تعالى قادر عليه، وأن التناهى فى المقدور والحصر فى أجناسه إنما يصح على القادر لذاته[1] . وإذا صح ذلك وجب كونه سبحانه قادرا على جنس الألم . وقد بينا فى باب التوليد أن كل ما يقدر العبد أن يفعله بسبب ، والقديم تعالى قادر على فعله بالسبب وأن الأسباب لا تختص فى كونها أسبابا بقادر دون قادر ، وأن اختلاف أحوال الفاعلين لا تؤثر فى هذا الباب . وبينا فى باب التولد أن كل ما صح منه تعالى أن يفعله بسبب ، يصح أن يفعله على جهة الابتداء[2] وإن كان قد يتعذر ذلك علينا فى كثير من الأجناس ، وبينا أن ذلك فينا يؤذن بالحاجة إلى الأسباب ، وأن ذلك لا يصح عليه تعالى . وهذا الجملة تصحح أنه تعالى كما يقدر على فعل الآلام بالأسباب ، فقد يقدر على فعلها على جهة الابتداء من غير سبب .

---

(1) وهذا هو مذهب المعتزلة فى أن صفات القديم عين ذاته .

(2) فعل الفعل على جهة الابتداء أو فعله ابتداء أى مباشرة ، وبذلك يخرج الفعل المتولد .

فصــل

فى طريق التفرقة بين ما يفعله تعـالى من الآلام وبين ما يفعله العبد

اعلم أن ما يحدث فى جسمه من الآلام من غير أن يعقل[1] سببه ومن غير اعتماد عليــه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام فى غيرهم إلا عن الاعتمادات ، يجب أن نقضى فيه بأنه من فعله تعالى . وكذلك القول فيما يحدث فى باطن أبعاضنا ، وفيما يحدث من غير تفريق ووهى ، لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هـذا الوجه إلا من قبـله تعالى . فصار ما هـذا حاله بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة . وما شاكلها ممـا لا يمكن المـرء أن يدفعه عن نفسه ، ويعلم وقوعه على وجه لا يصح أن يقع عليه من فعله وفعل مثله . فكما يجب فى ذلك أن نقضى أنه من قبله تعالى ، وإن كنا نقدر عليه فى الجنس ، فكذلك القول فيما ذكرناه من الآلام . وكما يجب فى الجنس الذى لانقدر عليه البتة أن نحكم أنه من فعله إذا حدث فينا كالشهوة وغيرها ، فكذلك يجب فيما نقـدر فى الجنس عليه إذا وجد على وجه مخصوص ، ولايجوز أن يحدث عليه من فعل القادرين بالقدرة ، أن نحكم أنه من فعله تعالى . ولذلك قلنا إن المعجز قد يكون معجزا بأن يتعذر مثله فى جنسه ، وقد يكون معجزا بأن يتعذر فى الوجه الذى عليــه وقع وإن كان جنسه مقدورا كما نقوله فى القرآن وغيره . وكل ذلك بين فيما قصدنا إليه من التفرقة بين ما يكون من فعله تعـالى من الآلام ، وبين ما يكون من فعلنا . واعلم أن ما قد شـاء من

---

(١) فى الأصل معل ؟

قبل فى أول باب العــدل يوجب أن نقضى فى كل ما يحدث من فعله سبحانه أنه حسن وعدل وحكمة، لعلمنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل القبيح . و إذا صح ذلك، وجب فى الجملة فى كل مايحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة، وإن علمنا وجه حسنها انضاف لنا إلى العلم على جهة الجملة علم مفصل . و إن لم نعلم ذلك علمنا فى الجملة أنه إنمـا حسن لبعض الوجوه المؤثرة فى الآلام على ما نبينه . وهذه الجملة أوجبت بيــان الكلام فيما يحسن ويقبح مــن الآلام حتى تنكشف الوجوه التى لها يحسن منه تعــالى أن يفعلها، و يبطل عند ذلك طعن المخالفين فيها كالثنوية وغيرهم .

فصـــل

فى أن الألم لا يقبح من حيث كان ألمـا على ما يحكى عن الثنوية

ليس يخلو من خالف منهم فى ذلك من وجهين: إما أن يقول بقبحه من حيث ينفر الطبع عنه وتكرهه النفس ولايميل إليه الطبع . فإن كان هذا يريد وصفه له بأنه قبيح، فلسنا نخالفه إلا فى العبارة ، لأنا لا نطلق القول فيما هذا حاله بأنه قبيح إلا على ضرب من التقييد ، كما ذكرناه فى الصورة القبيحة من قبل . وإما أن يريد بذلك أنه[1] قبيح الحقيقة على ما بيناه فى حد القبيح فى أول باب العدل حتى تجرى جميع الآلام مجرى الظلم الذى نحكم بقبحه عقلا ، وبأن من حق فاعله — إذا كان عالما أو فى حكم العالم — أن يستحق الذم عليه . فإن أراد ذلك فهو مخالف فى المعنى ، لأنه معتقد فيما يحسن أو يجب و يستحق عليه المدح أنه من قبيل ما يستحق عليه الذم .

والأقرب عندنا أنهم يسلكون الطريقة الأولى ؛ لأنا نعلم باضطرار من حال كثير من الآلام أنها[2] تحسن وتجب ، وأن أحدنا يستحق الذم بأن لا يفعلها[3] . فكيف يجوز أن يعتقد العقلاء فيما هذا حاله — مع كمال عقولهم — أنها[4] من الباب الذى يستحق به الذم ، ولا فرق بين من جوز على العقلاء هـذا الاعتقاد أو جوز عليهم التباس السواد بالبياض، والحرارة بالبرودة . وما هذا حاله لا يعد مذهبا ؛ لأن العلم بخلافه متقرر فى العقول . فلا يجوز أن يصدق العاقل على نفسه فى هـذا

---

(١) فى الأصل على أنه .
(٢) فى الأصل أنه .
(٣) فى الأصل يفعله .
(٤) فى الأصل أنه .

الاعتقاد . ولا فرق بين أن يصدق العاقل فى الآلام أنها أجمع قبيحة — مع علمنا بحال كثير منها أنهـا حسنة أو واجبة — و بين أن يصدق العاقل فى ادعائه اعتقاد كون جميعها حسنة مع علمنا بأن فيهـا ما يقبح . فكما يجب أن يكذّب من ادّعى ذلك مذهبا — لعلمنا بأن كمال العقل يمنع من هذا الاعتقاد — فكذلك القول فيما حكى عنهم .

فإن قال : فكيف يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بهـذا المذهب عن أنفسهم ؟ أولستم تقولون فى الجمع العظيم أنّه[(١)] لا يجوز أن يجحد ما يعلمه ؟

قيل له : إن الواجب فيما يمنع العقل منه إذا ادعاه العاقل أن يتأول قوله إن أمكن أو تكذيبه ، كما أن الواجب فيما يمنع الحس منه متى ادعاه المختص بالحاسة السليمة أن يتناول ذلك ، أو ننسبه إلى < الظاهر : ثم يجب أن >[(٢)] ننظر فيما هـذا حاله ، فإن كان ممن يجوز عليـه الكذب جوزنا ذلك فيـه ، و إن كان الجمع العظيم الذى لايجوز ذلك فيهم تأولناه . وهذه الطريقة تناسب ما نقوله من أن دليل العقـل إذا منع من شىء ، فالواجب فى السـمع إذا ورد ظاهره [بمـا[(٣)]] يقتضى ذلك أن نتأوله ، لأن < الناصب > لأدلة السمع هو الذى < نصب > أدلة العقـل ، فلا يجوز فيهما التناقض . وكذلك المركب للعقل فى العقلاء سوى بينهم فى بداية العقول ، فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره . فإذا أطلق العـاقل ما يقرر فى العقـل خلافه ، لم يخـل ما ادعاه مـن أن نحملـه على الصـدق ، وقـد علمنا خلافه لأنه مخبر عن نفسـه أنه يعتقد فى الشىء خلاف ما تقتضيه بديهة العقل . وقد علمنا بطلان ذلك ، أو نحمله على الكذب إن كان ممن يجوز ذلك فيه ،

---

(١) فى الأصل إنها .   (٢) مطموس فى الأصل .   (٣) ساقطة .

بأن يكون العدد قليلا لا يمتنع عليهم جحد ما يعلمونه، أو نتأول ذلك على وجه يصح عليه. فإذا فسد الوجه الأول، لم يبق إلا هذا الوجهان. وعلى هذه الطريقة قلنا فيما أطلقته السوفسطائية من نفي الحقائق أن الواجب أن نتأول أنهم اعتقدوا في العلم أنه بمنزلة الظن لا أنهم نفوا المعلوم أو كونهم عالمين به على الحقيقة، لما كان هذا الباب يدخل في الاستدلال، ويصح الخلاف فيه دون الأول. وهذه طريقتنا فيما نحكي من المذاهب أجمع. وعلى هذا الوجه قلنا إن النصارى لا يجوز أن تعتقد ما تظهره من كون الواحد على الحقيقة ثلاثة. وإذا صحت هذه الجملة، وعلمنا باضطرار أنه يحسن من العقلاء تحمل المشقة في طلب العلوم والآداب، ويجب عليهم التحرز من الضرر اليسير كالهرب من سبع يخاف منه الافتراس، ومن نار مقبلة يخشى منها الاحتراق، ومن صئول ومهدد بالسيف لا يؤمن منه القتل. وقد يجب على < العليل الحجامة والفصد(١) > عند الخوف الشديد من تركها. وقد يحسن في العقل إزالة ملك إلى ملك كعقود التجارات والمعاوضات كما يحسن منه(٢) تناول الطعام والتنفس في الهواء عند الحاجة إلى غير ذلك مما يكثر ذكره. فكيف يجوز أن نصدقهم في أنهم يعتقدون قبح هذه الأمور ؟

فإن قيل : متى حصل(٣) في الألم دفع مضرة أو اجتلاب نفع خرج من أن يكون ألما عندهم، فلا يكون داخلا فيما حكوا بقبحه.

قيل له : إن كان هذا مرادهم، فالذي قالوه يجوز أن يعتقد ويكونوا مخطئين في ظنهم أن النفع ودفع المضرة يخرج بهما الألم من أن يكون ألما في الحقيقة، ويكون هذا القول في أنه لا يجوز اعتقاده كالأول، إلا أن يريدوا بذلك إنه لا يسمى ألما تساهلا(٤) في العبارات.

---

(١) غير واضح في الأصل.
(٢) أي من الإنسان.
(٣) في الأصل حصلت.
(٤) في الأصل تجاهلا.

فإن قال : إذا جاز لكم أن تقولوا فى الألم إذا كان فيه من النفع ما يوفى عليه، أنه ليس بضرر، جاز لهم أن يقولوا فيه إنه ليس بألم .

قيل له : الفرق بين القولين بين ، لأنا لا نعد الضرر ما يكون ألما ، بل قد نعد اللذة مضرة إذا أعقبت ذلك ، ونعد الألم منفعة إذا أدى إلى ذلك ، وليس حال الألم كذلك ؛ لأنه إنما سمى بذلك لأن المدرك أدركه مع نفور الطبع عنه على ما قدمنا القول فيه ، وذلك مما لا يعتبر بما يعقبه(١) من نفع ودفع مضرة .

فإن قال : إذا صح أن يعتقد كثير من المجبرة أن الظلم يقبح بالسمع ، وكذلك العدل يحسن سمعا ، ويعتقدون أن الظلم يحسن من الله تعالى ويقبح من العباد ، ولا يجعلون كون ذلك مذهبا لهم ، فهلا جوزتم فى الآلام اعتقاد / > ... <(٢)

قيل له : إن المجبرة اعتقدت فى الظلم أنه قبيح ، وكذلك علمت حسن العدل ، وإنما جهلت علة قبحه وطريق معرفة قبحه فأداها ذلك إلى القول بأن مجرد العقل لا يعلم ذلك ، وبأن كونه ظلما لا يوجب قبحه ، وإنما يقبح بنهى أو غيره . فلم يؤد هذا القول منها إلى جحد ما علمته فى الحال ، وإنما ألزمها على فور

ما اعتقدته > ... <

أن يعتقدوه > ... <

لأنهم قالوا > ... <

قبيحة > ... <

اعتقاده > ... <

فوجب الحكم > ... <

ما يجوز أن > ... <

---

(١) فى الأصل بنفعه . (٢) مطموس .

به إلى نقار > <

الوجه فى ؟ > <

ما حكى عنهم > <

بل ذلك > <

وما لا يجوز > <

على من يعلم > <

يجتهد فى إفساد > <[1]

فيه مناقض . فلما علم أن الحجاج لا يجوز تعاطيه إلا للغرض الذى ذكرناه ، وكان المتعالم[2] من حال الثنوية أنهم لا يعتقدون هـذا المذهب ، كان التشاغل ببيان ذلك من حالهم أولى من التشاغل بإفساد ذلك ، لأن تعاطى فساده إنما يحسن ليتوصل به إلى صد المبطل عن باطله وصرفه إلى الحق .

فإذا علمنا أن ما يريد أن يثبته من ذلك يعتقده كل عاقل ، كان تعاطى الحجاج من باب العبث . وليس كذلك الحال فى بيان ما يجوز أن يعتقد وما لا يجوز ذلك فيه ، لأن ذلك قد يشكل ، فلنا فى بيان ذلك أعظم فائدة . فصار التشاغل بهذه الطريقة مع القوم أولى ، وإن كنا قد نبين فساد إظهارهم لما أظهروه .

> < تناقض فى القـول وتجاهل

> < أنه لا فـرق بين من

> < من قال بقبح جميعها

> < يقبح التنفس فى الهـواء

---

(١) ما بين هذه الأقواس جميعا بياض بسبب ورقة ألصقت بالمخطوط فى صفحتى ١٢٠ ، ١٢١ أ .

(٢) يظهر أنه يقصد المعلوم .

> > إن كان الألم يقبــح لأنه

> > قبيــح يرتكبه لأن الجــائع

> > حال العطشان إذا

> > إلى البعثـــة والمتصرف

> > متى قالوا إن الذى يلحقه

> > يقل فى خلاف غيره فلم يمتد

> > ذلك إذا قيـل لهم فى الألم

> > على كل حال فكيف لا يمتد

> > لكثيرة فى باب القبــح

> > المنفود والمميز فهلا قلتم فى[1]

الألم مثله ؟ ثم يقال لهم : خبرونا عمن شاهد سبعا ونارا ، وعلم أنه إذا وقف تلف بهما أو خشى ذلك وخافه ، وأنه إن لم يقف تلحقه بالعدو على الشوك المضرة الشديدة . أتقولوا إن ذلك يقبح منـه ؟ فإن قالوا نعم ، لزمهم فيمن هذا حاله أن لا ينفك عن القبيح ، ولزمهم القول بأن من أمكنه دفع الضرر العظيم بضرر يسير لا يحسن منه تحمل ذلك ، وهذا ضد ما ركب فى العقول . وإن قالوا يلزمه أخف الضررين ، وهو العدو على الشوك .

قيل لهم : فقد ثبت أن الألم يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن شاهد غريقا فخلصه بجذب شديد لحقه منـه مشقة وألم أن يكون مسيئا إليـه غير محسن لأنه قد آلمـه . فإذا بطل ذلك باضطرار ، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

---

(١) ما بين الأقواس كلها بياض بالسبب المتقدم .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الوالد الشفيق أن يكون محسنا إلى ولده متى أهمله ولم يقطعه عن شهوته وما يهواه ، وخلى بينه وبين ضروب الفساد ، ومتى أدبه وهذبه وعلمه وقطعه عن شهوته بما يؤديه إلى المنازل السنية ، أن يكون مسيئا إليه . وإذا حكمت[1] جميع العقول بضد ذلك، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الخبيص المسموم الذى يلتذ به الآكل، مع علمنا بأن يهلكه بعد أوقات ، أن يكون منعه من أكله مع شهوته له إساءة إليه ، وتخليته منه وبعثه عليه هو الإحسان . وفى علم العقلاء بخلاف ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن أساء وارتكب القبائح العظيمة أن لايجوز أن نذمه لأن الذم يغمه ويؤذيه ، وأن يكون حاله كحال من لم يقدم على شىء من ذلك . وفى بطلان ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب إذا قصده من يريد نفسه[2] وماله ولم يمكنه الدفع إلا بألم يدخله عليه أن لايحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الغاصب والسارق أن لايحسن فى العقل استرجاع ماتناولاه ، لأن ذلك يضرهما ويغمهما . وبطلان ذلك يوجب فساد قولكم .

ثم يقال لهم : يجب أن لاتحسن التجارات للأرباح ممن يلتمس بذلك المنفعة فقط، ولا ممن تحصل له المنفعة ودفع المضار، لأن ذلك مما يشق فى الوقت . فإذا بطل ذلك علم فساد قولكم .

---

(١) فى الأصل حكم .   (٢) أى من يريد قتله أو اغتصاب ماله .

ثم يقال لهم : يجب أن لايحسن استئجار أهل الصنائع للأعمال الشاقة بالعوض لأن ذلك يقبح على قولكم من وجهين : أحدهما لما يلحق من الضرر بدفع الأجرة ، والثانى لما فيه من إلزام الغير المشقة . وإذا حسن ذلك علم بطلان قولكم .

فإن قالوا : لما ثبت فى الظلم أنه يقبح ، وعلمنا أنه يقبح من حيث كان ألما ، فيجب فى كل ألم أن يكون قبيحا .

قيل لهم(١) : ومن أين أن الظلم إنما يقبح لأنه ألم ؟ وهل نازعناكم إلا فى ذلك وأوردنا عليه دليلا ؟

فإن قالوا : لأنه لوكان لذة لحسن ، وعلمنا أنه إنما يقبح لكونه ألما .

قيل لهم(٢) : قد يكون لذة ويقبح ، وقد يكون ألما ويحسن . فالذى ادعيتموه غير مسلم . يبين ذلك أنه مع كونه ألما بالنفع العظيم قد يحسن ، كما يحسن بخروجه من كونه ألما إلى أن يكون لذة ، فكيف يصح ما ادعوه . وإنما يقبح عندنا الظلم من حيث كان ظلما ، لأن عند العلم بذلك من حاله ، يعلم قبحه . والألم يشاركه فى أنه ظلم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة ، فكيف يجوز أن يقاس عليه ؟ ولا فرق بين هذا القياس وبين من قال : إذا كان الظلم يمنع العقلاء منه ، فيجب أن يمتنعوا من الألم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة . فكما لا تجوز هذه الطريقة — لأنها ناقضة لما فى العقول — فكذلك القول فيما قدمناه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إذا حسن أكل ما يملكه ، فواجب أن يحسن أكل ما لا يملكه ؛ وإذا حسن أكل الحلو اللذيذ إذا خلا من سم ، فيجب أن يحسن ما فيه سم . فكما يبطل ذلك من حيث يقتضى قلب المقول ، فكذلك ما قالوه .

---

(١) فى الأصل له .   (٢) فى الأصل له .

فإن قال : إنما قبح الألم إذا كان ظلما لاختصاصه بنفور الطبع عنه ، وكل الألم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا .

قيل له : إن معنى القبيح فى العقل هو ما يستحق به الذم على بعض الوجوه، ولا معتبر فيه بنفار الطبع على ما بيناه فى أول باب العدل ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإنكم إن أردتم بقبح جميع الألم هذا المعنى، فلا خلاف بيننا وبينكم فى هذا الوجه[1] ، وإنما نخالفكم فى معنى القبيح ونبين لكم أنكم قد أخطأتم فى العبارة والمعنى جميعا ، لأن العقلاء يعلمون أن مشية الإنسان وإن كانت تقبح على معنى نفار الطبع عنها ، وكذلك خطه ولفظه ، فذلك لا يجرى فى استحقاق الذم عليه مجرى ظلمه وسبابه وأخذه مال غيره . وإنما ننكر كون جميع الآلام قبيحة على هذا الوجه دون الوجه الأول فما دليلكم على قبحها على هذا الوجه ؟

أرأيتم أننا إذا عدلنا عند محاجتكم عن لفظ القبيح إلى ما يقوم مقامه فقلنا لكم : لم قلتم إن الظلم إذا استحق عليه الذم والتوبيخ أن كل ألم هذا حاله ، وإن كان فيه النفع العظيم ودفع الضرر الكبير ، أكان يصح منكم إسقاط المسألة بالتعلق بلفظ القبيح ؟

فإذا قالوا : لا يجوز ذلك ولا يمكن ، قلنالهم : فإنما أردنا بالقبح هذا المعنى، فلا تتعلقوا باللفظ واعدوا إلى المعنى وإثباته إن وجدتم إليه سبيلا .

فإن قالوا : لو كان فى الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن ، لوجب فى القبيح منها أن لا يكون قبيحا لذاته ، ولا بكونه ألما ، وأن يكون قبيحا بالفاعل أو لعلة . فإذا بطل ذلك ، فواجب أن يكون إنما يقبح لذاته وجنسه .

---

(١) أى نفور الطبع عنه .

قيل لهم[1] : إنما كان يصح ما ذكرتموه[2] لو كان لا يصح فى القسمة إلا ما أوردتموه[3] . فأما إذا جاز أن يقال فيه إنه يقبح لأنه ظلم ويفارق ما فيه منفعة ودفع مضرة لهذا الوجه ، فمن أين يجب أن يكون قبيحا لذاته إذا بطل أن يكون كذلك لعلة .

وبعد ، فيجب على ما قالوه إذا كان الظلم يستحق به الذم لا لمعنى يقارنه ، أن يكون وجوب ذلك / فيه لذاته وجنسه ، فيجب فى كل ألم أن يشاركه فى ذلك ، ويجب على هذه الطريقة إذا كان الظالم بأخذ دراهمه يحسن استرجاع ما أخذه منه ، أن يكون الأخذ لمثله ممن له عليه دين بمنزلته لمثل ما ذكروه[4] .

واعلم أن الألم لو قبح لذاته وجنسه لوجب أن تقبح اللذة لأنها قد تكون من جنس الألم على ما بيناه من قبل . وذلك ينقض مذهب القوم . ولو قبح لجنسه وذاته ، لكان لا تعلق لقبح الفعل[5] بفاعله ألبتة . وفى علمنا بأن فى القبائح ما يتغير حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول . وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله ، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر ، وكان يجب فى كل قبيح — على هذه الطريقة — أن يقبح لذاته وجنسه ، حتى يقبح الصدق على كل وجه إذا كان جنس الكذب ، وحتى يقبح المشى إلى ما ينفع كما يقبح إلى ما يضر . وفى ذلك قلب المعقول ونقض مذاهب القوم .

ولو كان الظلم يقبح لعلة لوجب أن لا يقبح لاستحالة العلل عليه ، لأنها لا تختص به ، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجرى مجراه ؟ .

---

(١) فى الأصل له .
(٢) فى الأصل ذكرته .
(٣) فى الأصل أوردته .
(٤) أى لمثل الدراهم .
(٥) أى الفعل المؤلم .

ولوجب فى الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلة ، أو وجدت العلة المضادة لها . وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول . فيجب أن يكون إنما يقبح لكونه ظلما ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما يقبح لفاعله ، ولا يراد به هذا الوجه ، لأنه كان يجوز أن يحسن — وهو ظلم — على بعض الوجوه . فلما بطل ذلك ، صح ما ذكرناه ، وصار قبح الظلم فى أنه واجب لكونه ظلما بمنزلة كون الخبر خبرا وصدقا ، فى أنه إنما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه . وإذا كانت الوجوه معقولة ، لم يمتنع تعلق الأحكام بها . وهذه الأحكام تجرى مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلة ، فيجب أن يصح منه أن يوقعه على وجه دون وجه . ولذلك ترجع أحكام القبح والحسن إلى الفاعل من حيث تتعلق[1] به ؛ ولذلك يحكم فيه بأنه يقبح منه أن يحدثه ، وأن القبح يختص حال الحدوث دون حال البقاء ليصح ما ذكرناه فى قبحه ، فما الذى يمنع فى الظلم من أن يقبح لكونه ظلما ، ويكون الدليل على ذلك أن عند العلم بكونه ظلما ، يعلم العاقل قبحه ، ومتى لم يعلمه كذلك ، لم يعلم قبحه ، بل يجوز أن يعلمه حسنا . فيجب أن يكون الوجه فى قبحه ما عند العلم به يعلم قبحه على ما بينا .

وقد علمنا أن الظلم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا لأنه ظلم . وليس كذلك حال الآلام التى فيها منفعة ودفع مضرة . فيجب أن يحسن ذلك وإن كان ألما .

فإن قال : لو لم يقبح الألم لأنه ألم لكان[2] يجب أن لا يمتنع العاقل من الألم ويطلب الامتناع من ذلك على كل حال . وفى علمنا بأن العقلاء يمتنعون منه ويلتمسون زواله دلالة على أن كونه ألما وجه قبحه .

---

(١) فى الأصل تعلق . ويلاحظ أن السطر الأخير فى ١٢٢ أ مكرر فى أول ١٢٣ ب .

(٢) فى الأصل كان .

قيل له : إنا لا نسلم ما أصلته ، بل العاقل قد يتعرض للألم كما قد يمتنع ، وقد يلتمسه كما يلتمس زواله ، وإنما يمتنع مما لا يعلم فيه أنه حسن . فأما إذا علم أنه مما يحسن لمنفعة ودفع مضرة، حسن منه التعرض له وربما وجب .

فإن قال : لو خفى عليه الوجه الذى له يقبح الألم ويحسن ، أليس كان الواجب عليه أن يمتنع منه ؟ فهلا صح ماذكرته ؟ .

قيل له : لأن من حق العاقل إذا علم فى العقل الوجه الذى له يقبح ، أو لم يأمن من حصول ذلك فيه أن يكون قبيحا منه — لأنه لا فرق بين ما يعلمه كذبا ، وبين ما لا يأمن ذلك فيه — وإذا صح ذلك وكان الألم متى لم يعلم فيه زوال وجوه القبح أن يكون قبيحا ، فواجب عليه الامتناع منه ؛ لأنه داخل فى باب القبيح . وأما إذا علم زوال وجوه القبح عنه ، وحصل له فيه بعض الأغراض ، فيجب أن يكون حسنا وأن يكون له أن يتعرض له .

فإن قال : قد يحسن منه أن يمتنع من الألم المستحق وإن كان حسنا[1] ، فكيف يصح ماذكرتموه ؟ .

قيل له : إنما حكمنا بحسن التعرض للآلام إذا كانت تقع باختياره ؛ فأما ما يفعله غيره ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان لنفعه ودفع الضرر عنه بفعله ، حسن التعرض له على بعض الوجوه ؛ وإن كان يفعله عقابا قبح منه ذلك وحسن منه الهرب ، لأنه وإن كان حسنا فلا فائدة له فيه ، فيصير تعرضه له والحال هذه فى حكم العبث . وإن كان للفاعل فيه أن يفعله من حيث كان مستحقا — وذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع من المكره بالقتل إن لم يدفع المال[2] —

---

(١) أى حسنا لاستحقاقه . (٢) أى الدية .

أن يحسن منه بدل ذلك ، وإن قبح من المكره أخذه[1] . ومتى تغاير الفعلان من الفاعلين لم يمتنع أن يحسن أحدهما ويقبح الآخر . وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر فهو إذن موقوف على الدلالة .

وقد بينا من قبل مفارقة وصفنا للظلم بأنه قبيح لوصفنا الصورة بأنها قبيحة وتقصينا القول فيهما[2] فى باب العدل . فليس لهم أن يقولوا إذا كانت الصورة قبيحة لنفور الطبع عنها وزوال الشهوة لها وكانت الآلام أجمع هذا حالها ، فيجب أن تكون قبيحة .

فإن قال : إذا لم يحسن منا أن تؤلم العاقل ألما فيه نفع عظيم ، كما ليس لنا أن نظلمه ، فيجب أن يدل ذلك على قبح جميعه . قيل له : قد بينا من قبل أن ما يفعل أحدنا بالعاقل يعتبر فى حسنه طيب نفسه ؛ لأن اجتهاد أحد العاقلين لا يلزم العاقل الآخر فيما يتصرف فيه ويختاره . فلذلك يقبح منه أن يجبره على إدخال الآلام فيه . وليس كذلك حاله فيما يختاره فيمن ليس بعاقل ، لأن اجتهاد العاقل يلزم من ليس بعاقل ؛ فله أن يصرفه على اجتهاده كما له أن يفعل ذلك فى نفسه .

فلذلك فصلنا بين الأمرين . ولا يدل ذلك على أنه إنما قبح أن يجبره على ذلك لأنه قبيح ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتساوى حالها ، حتى يقبح ما نفعله بأنفسنا لمثل هذه العلة ، وفيما تدبر به أولادنا لمثل هذه العلة .

فإن قال : إذا وجب على المؤلم من قبل الله تعالى أنه يسأله إزالة ذلك ، ويتوصل إلى إزالته بالمداواة وغيرها ، وكان ذلك يحسن عندكم ، فهلا دل على أن الجميع بصفة واحدة فى باب القبح ؟ قيل له : قد بينا من قبل أن المسألة والدعاء إنما يقعان منا بشرط مخصوص ؛ ومتى شرطنا فيه أن يكون صلاحا ،

---

(١) أخذ المال .　　(٢) فى الأصل بينهما .

وأن لا يكون فسادا ؛ فالطعن زائل بما ذكرته . وإنما يحسن منا التماس على جهة اللطف فى العبادات لأنا عند ذلك أقرب إلى التماس الثواب بالطاعة والاحتراز من النار بتوقى المعصية .

واعلم أننا قد بينا فى باب الكلام على الثنوية[1] أنهم ظنوا فى الألم أنه يضاد اللذة وأنه قبيح ، واللذة حسنة ، وإن خلاف ذلك لا يصح فيهما ؛ فدعاهم ذلك إلى القول بإثبات[2] الاثنين ظنا منهم أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الضدين ، ويفعل الخير والشر، والحسن والقبيح . فإذا كانوا فى اعتقاد التثنية، أتوا من جهة الجهل بقبح الآلام وحسن ما يحسن منها . وقد بينا من قبل أن الواحد لا يمتنع — لو سلمنا مذاهبهم — أن يفعل الضدين والمختلفين والمثلين ، كما لا يمتنع أن يكون عالما بالشيء جاهلا بغيره، ومريدا للشيء كارها لغيره ، وأنه لا يمتنع أن يفعل القبيح والحسن إذا كان ممن تجوز عليه الحاجة والجهل ؛ وأن ذلك لا يتضاد ولا يستحيل . وبينا أنا إنما نفينا عنه تعالى فعل القبيح والشر — لا لأنه يضاد سائر أفعاله — لكن لأنه عالم لنفسه، غنى لا تجوز عليه الحاجة . وبينا من قبل تناقض مذاهبهم فى أن الخير والشر لا يصح كونهما من أصل واحد . وبينا بوجوه كثيرة أن الخير قد يكون ممن يكون الشر منه لشخصين أو لشخص واحد فى الحالتين، أو لشخص واحد فى حالة واحدة على وجهين وبفعلين . وبينا من الوجوه فى ذلك ما لا معنى لإعادته . وما ذكرناه الآن ينبه على أصول هذا الباب ويغنى عن مسائلهم بما أورده[3] شيوخنا رحمهم الله لأن ذلك إن ذكر طال، واليسير مما أوردناه ينبه إلى[4] كثيره .

---

(١) من قوله واعلم إلى آخر الفصل خلاصة عن رأى الثنوية فى الألم واللذة والرد عليهم .

(٢) أى القول بوجود مبدأين للخير والشر . (٣) فى الأصل اوردوه .

(٤) فى الأصل على .

فصــل

فى أن الألم لا يقبح لأنه ضرر ، وما يتصل بذلك

اعلم أن شـيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر فى مسائله من غير قطع عليه أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر ، ودل عليه بأنه متى عُلِم ضررا ، أو جوّز كونه كذلك ، علم أنه قبيح . وإنما يعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة . قال ولذلك متى أخرج[1] من ملكه ثوبا بعوض دون قدره ، قبح لأنه ضرر ، ومتى أخرجه بعـوض فوق قدره حسن ، لأنه أخرجه من كونه ضررا . وكان يقول فى كل ألم يحسن للنفع الذى فيـه ، إنه إنما حسن لخروجه من كونه ضررا لما فيه من النفع . ويقول فى الألم إذا دفع به ضرر أعظم منه إنه يحسن لأنه بما فيه من دفع الضرر العظيم ، قد خرج من كونه ضررا . وسأل نفسه عن عقاب أهل النـار أنه يحسن وإن كان ضررا فى الحقيقة ، وأجاب عن ذلك بأن العاصى بمـا يعجله من نيل المشتهى فى المعصـية فى حكم من يعجل النفع بدلا من ذلك . فكما أن الأجرة إذا تعجلها خرج بهـا الفعل الشاق فى المستقبل من كونه ضررا ، فكذلك القول فى العقاب .

والذى ذكره فى سائر كتبه وهو مذهب أبى على رحمـه الله وسائر شيوخنـا ، أنه إنمـا يقبح من حيث كان ظلمـا أو عبثا لا من حيث كان ضررا ، وذلك لأنه لا يشتبه فى أنه يحسن من أحدنا تحمـل المشقة الشديدة لطلب العـلوم والآداب والتجارات ، وإن كان قد يقطع < دون[2] > ذلك ولا يناله . ولا يجوز أن يقال فيما هـذا حاله إنه بالظن الذى قارنه خرج من أن يكون ضررا ، لأن الظن فى هذا

---

(١) أى أخرج إنسان .　　(٢) مطموسة .

لا يسد مسد النفع . فليس يجب من حيث جاز أن يقال فى النفع إنه يوفى عليه أنه يخرجه من كونه ضررا . وفى ذلك إبطال ما قاله .

فإن قال : إن مظنونه لو حصل لأخرجه من كونه ضررا ، فيجب أن يكون الظن فيه يقوم مقام العلم، ويقوم مقام وجود المظنون فى هذا الباب . قيل له : إنا لا نقول فيما نعلم أن فيه منفعة توفى عليه أن الذى خرج به من أن يكون ضررا هو العلم، وإنما خرج من أن يكون ضررا للنفع الذى يقابله هذا الحكم ؛ فبأن لا يكون هذا الحكم للظن أولى . وكيف يجوز أن يقال فى الظن إنه يسد مسد النفع؟ وقد علمنا أنه غير معتد فى كثير من المضار العظيمة لولا حصول المنافع .

وبعد فقد عرفنا أنه لو ظن نفعا عظيما يصل إلى غيره لم يكن له تأثير، فكذلك القول فى الظن بوصول المنافع إليه .

فإن قال : أنتم تقولون إن هذا الظن فى حسن الضرر قد قام مقام المظنون، فهلا جاز ما قلناه ؟ . قيل له : إنا لا ننكر أن يحسن الشىء لوجهين ؛ وكما قد يحسن لدفع الضرر وللنفع والاستحقاق — وإن كانت هذه الوجوه مختلفة، لأن الاستحقاق لا يقوم مقام النفع فى مقابلة الضرر — فكذلك لا يمتنع فى الظن عندنا أن يحسن لأجل تحمل المضار على بعض الوجوه . وإنما أنكرنا قولك إنه يخرج به من أن يكون ضررا مع أن حاله لا تتغير فيما لأجله يكون ضررا .

فإن قال : أليس هذا الظن لا بد من أن يكون سرورا، لأن السرور عندكم هو اعتقاد المنافع على بعض الوجوه . فهلا جاز أن يخرجه من كونه ضررا، لأن السرور قد يعادل المضار كما أن المنافع قد تعادلها . قيل له : لو كان هذا السرور هو المعتبر لوجب أن لا يعتبر بحال ما ظنه ؛ وقد علمنا أنه متى ظن نفعا عظيما حسن الألم الذى يتحمله ، ومتى ظن نفعا يسيرا لم يحسن . وقد يتساوى السرور

على بعض الوجوه فى القليل والكثير لما يقترن به من الأحوال والاعتقادات .
وذلك يبين أنه بهذا السرور لا تتغير حال المضرة وإنما تتغير بالنفع إذا كان يوفى عليها[1] . يبين ذلك أن هذا السرور أنقص حالا من نفع ينقص عنه ولا يعادله .
وقد علمنا أن النفع الذى هذا حاله لا يخرجه من كونه ضررا ، فكيف يخرج بهذا الظن من كونه ضررا ؟

فإن قال : متى ظن ما ذكرناه فى طلب العلوم والتجارة ، فلو لم يتحمل المضرة لحصل له بدلا من هذا السرور غم ، فصار بما تحمله يدفع هذا الغم عن نفسه ، فصار نفعا وخرج من أن يكون ضررا .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن ما ذكرناه قد يتحمله العظيم المال الذى لا يغتم بفقد التجارة ، ويحسن ذلك منه ، وقد يختاره من لم يخطر ذلك الغم على باله ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه . ومما يدل على ذلك أن الألم إذا كان عقابا قد ثبت حسنه ، ولا يجوز أن يقال إنه ليس بضرر كما يقال ذلك فيما تخيلت به النفع ودفع الضرر . وذلك يبين فساد القول بأنه يقبح لأنه ضرر .

فإن قال : فالمعصية المتقدمة قد تعجل النفع فصارت[2] كالأجرة المتقدمة على العمل . قيل له : إن ذلك يفسد من وجوه ، منها أن الضرر إنما يخرج من كونه ضررا بالنفع متى عاد له وزاد عليه . وقد علمنا أن ذلك النفع بالمعصية المتقدمة لا يوازى ما يلحقه بالعقاب الدائم ، فكيف يجوز أن يقال إنه[3] خرج من أن يكون ضـــررا .

وبعد ، فقد علمنا أن العقاب قد يستحقه المكلف على ما ليس بلذة ولا منفعة من المعاصى ، بل قد يستحقه على المشقة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذى تقبح

---

(١) فى الأصل عليه . (٢) فى الأصل فصار . (٣) أى الضرر .

عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان . فكيف يصح فى العقاب عليه أن يخرج به من أن يكون ضررا، ولا نفع يحصل هذا المعاقب على وجه ؟

وبعد، فقد علمنا أن العاقل لو تعجل دون أجرته على العمل، لم يوجب ذلك خروج العمل العظيم من أن يكون ضررا، وقدر الانتفاع بالمعصية — بالإضافة[1] إلى العقاب — أعظم مما ذكرناه، فكيف يخرج بها من أن تكون ضررا .

وبعد، فإن ما أخرج الضرر من أن يكون ضررا من المنافع[2] [أن] من حقه أن يحسن . ألا ترى أن إيصال النفع إلى الأجير ليستعمل يحسن إذا كان يوفى عليه ؟ فكان يجب لو خرج العقاب بالمعصية من أن يكون ضررا أن تحسن المعصية . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : أليس أحدنا متى علم فى الألم أنه ضرر استحقه من نفسه وأن يفعله[3] بغيره ؛ فهلا صح بذلك أن قبحه هو لأنه ضرر ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛ لأنه قد يحسن أن يعاقب غيره بما هو ضرر فى الحقيقة — على ما بيناه — وإن لم يحسن منه أن يفعله بنفسه ، ويختاره لا لأنه قبيح فى الجملة ، لكن لأنه يقع على خلاف وجه الاستحقاق . فأما إذا كان الضرر غير مستحق، فقد يحسن منه أن يتحمله للظن[4] ويفعله بغيره ممن يتكفل بشأنه لمثل هذا الوجه، وإن لم يخرج بالظن عن[5] أن يكون ضررا . فأما إذا لم يعلم من حاله انتفاء وجود القبح عنه ، وإنما يقبح لأنه لا يؤمن[6] أن يكون قبيحا ، وهذا الوجه أحد وجوه القبح ،

---

(١) أى بمقارنة قدر الانتفاع . (٢) يريد إن ما أخرج الضرر من المنافع .

(٣) أى واستحق أن يفعله بغيره، وجملة استحقه من نفسه الخ صفة لضرر .

(٤) أى يتحمله لاعتقاده أن فيه خيرا . (٥) فى الأصل من .

(٦) فى الأصل يأمن .

كما أن علمه بثبات وجوه القبح فيه يقتضى قبحه ، فلذلك قبح منه أن يتحمل ما هذا حاله أو يفعله لغيره ، لا لأنه ضرر، لكن للعلة التى ذكرناها .

فإن قال : فما قولكم فى الألم إذا حصل منه نفع ؟ أتقولون إنه يخرج بذلك من كونه ضررا ؟ قيل له : نعم : وليس يجب إذا كان بهذا الوجه الواحد نخرج من أن يكون ضررا أو حسن عنده أن لا يحسن إلا عند ما يقوم مقامه فى خروجه به من أن يكون ضررا لما بيناه من قبل[1] .

فإن قال : ولم قلتم إنه يخرج بذلك من أن يكون ضررا وحاله فى كونه ضررا لم تتغير ؟ قيل له : قد علمنا أن من أخرج من ملكه ثوبا يساوى دينارا بدينارين لا يعد ذلك ضررا ألبتة، ويصير عنده بالعوض كأنه باق فى ملكه واستزاد مثله . وما هذا حاله لا يعد ضررا . فأما إذا دفع بالضرر ضررا أعظم منه، فإن[2] الأولى فيه أن لا يخرج بذلك من كونه ضررا ؛ لأن العاقل لا يختار مضرة عظيمة ليدفعها بالمضرة اليسيرة كما يختار المضرة للنفعة . ومع ذلك فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع . وكل هذه الجملة تبين أن كونه ضررا لا يوجب قبحه ؛ وأنه إنما يقبح[3] لخروجه من كونه ظلما لنفع ودفع ضرر واستحقاق وظن لذلك، وإن كان خروجه من ذلك قد يختلف على ما بينا القول فيه .

---

(١) يريد بهذه الجملة المعقدة أن خروج الضرر من اعتباره ضررا بسبب جلبه النفع ليس الحالة الوحيدة . (٢) فى الأصل وإن . (٣) هكذا فى الأصل والأولى أن يقال يحسن لا يقبح ؛ بدليل قوله من قبل فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع .

فصــل

فى بيـان حقيقة الظلم

اعلم أنا لمـا عقلنا الآلام وعرفنا كيف يحصل فيها النفع، وكيف يزول بهـا الضرر، وكيف تكون مستحقه، وكيف يعلم ذلك فيها، وكيف يظن من غير يقين، لم يمتنع عند ذلك أن يعلم أن فى الآلام ما تنتفى كل هذه الوجوه عنه على جملة وعلى تفصيل، فعبرنا عنها — إذا انتفت هذه الوجوه — بأنها ظلم، وعقلنا من حكمها ما سنبينه من قبح وغيره.

فحقيقة الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه، ولا مستحق، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه. فمتى كان هـذا حاله فهو الظلم بعينه؛ ولا فرق بين أن يكون ألمـا أو غما أو مؤديا إليهما إذا كان حاله ما وصفنا؛ لأن كونه ضررا يجمع كل ذلك وإن كان كونه ألمـا لا يجمع جميعه.

ولا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح، لأنه قد يقبح من حيث كان عبثا على ما نبينه، ويكون مع ذلك غير ظلم.

وقـد بينا فى أول باب العـدل أنه لا يجوز أن يحد بأنه ليس لفاعله فعـله[1]، ولا بأنه وضع الشىء فى غير موضعه، وكشفنا القول فيـه، و بينا أن سائر القبـائح لا تقبح لمثل هـذه الوجوه، وأن الضرر بمنزلته فى هـذا الباب. وجملة ما يقال فى ذلك أنه لا معتبر بالعبادات فى هـذا الباب؛ فمن خالف فى حد الظلم، فليس يخلو فيما وصفناه من الضرر أن يقول بقبحه و بسائر ما يذكر من أحكامه، أو يخالف

---

(1) أى ما يجب ألا يفعله الفاعل.

فى ذلك، وإن وافق فيه ولم يسمه ظلما، ولا معتبر بذلك . وإن خالف فيه أدبناه أن العلم بما هذا حاله قبيح ضرورى[(١)] لا شبهة فيه على الجملة، وإن صح دخول الشبهة فيه على التفصيل .

وقد بينا أن خلافهم فى العبارة خطأ أيضا : لأنه قد ثبت فى هذا الفعل أنه يسمى ظلما، وفاعله ظالما، وعند وقوع الكثير منه ظلوما؛ فيتصرف فيه تصرف الحقائق . فلا فرق بين من دفع[(٢)] ذلك وبين من خالف فى سائر الحقائق .

وإنما التنبيه على من قال فى حده إنه وضع الشىء فى غير موضعه لما رأى أن ما ذكرناه وضع فى غير موضعه، ورأى فى كل قبيح يقع من المكلف أنه ظلم له أو لغيره، فسلك فى حقيقة هذه الطريقة، ولم يعلم أنها تنتقض؛ لأن كثيرا من الأمور يوضع فى غير موضعه ولا يسمى بذلك على ما قدمنا القول فيه . وعلى هذه الطريقة وصف أهل اللغة من لا يجوز أن يقال فيه إنه يصح فعله فى موضعه أو فى خلاف موضعه بذلك . فقالوا "أظلم من حية" لما كان يقع منها ما صفته ما ذكرناه . وقد بينا أن استعمالهم هذه اللفظة فى السحابة إذا جادت فى غير حينها مجاز[(٣)]؛ لأن الظلم عندهم كالنقيض للعدل، ولا يستعمل ذلك فى الحقيقة إلا فى الفاعل المختار . كما لا يقال فى الجماد مشى إلى ماشا كل ذلك . ولا يجوز أن يشترط فى حد الظلم أن يكون مرادا؛ لأن من شرط ذلك لا يخلو من أن يقول إن بهذا الشرط يقبح، أو بهذا الشرط يكون ظلما ويسمى بذلك . وإن جعله شرطا فى كونه

---

(١) أى قبيح بالضرورة .

(٢) أى من خالف فيه .

(٣) ومن استعمال كلمة الظلم مجازا قولهم ظلم الأرض أى حفرها فى غير موضع حفرها؛ وظلم البعير أى نحره من غير داء، والوادى بلغ فيه الماء موضعا لم يكن بلغه من قبل الخ .

بالصفة التي ذكرناها ، فقد أبعد لأنه لا تأثير للإرادة مع هذا البـــاب . وإن جعله شرطا في كونه قبيحا ، فسنبين فساده من بعد . ولا يجوز أن يجعل من شرط كونه ظلمـــا وقوعه من مُجْبَر أو مكتسِب ، إلى ما شاكل ذلك ؛ لأن هذه الحقيقة ينبغي أن تحصل في الفعل ثم ينظر في فاعله وما يستحقه بإيقاعه كما يجب أن نحـــد كون الفعل الذي هو عدل وإحسان بمـــا يرجع إليه دون ما يرجع إلى حال فاعله .

فصـــل

فى أن من حق الظلم أن يكون قبيحا

اعلم أن كل ضرر اختص بما وصفناه من قبل ، فالعلم بقبحه ضرورى على الجملة لحصول أمارات الضرورى فيه . ألا ترى أن أحدنا لا يمكنه أن يدفع عن نفسه العلم بقبح ما هذا حاله ، كما لا يمكن أن يدفع عن نفسه العلم بالمدركات . وذلك يبين أن هذا العلم من بداية العقول . يبين صحة ذلك أنه لابد للقبّحات من أصول ضرورية مركبة فى العقول ثم يحمل عليها غيرها على ما نقوله من أن الكذب الخالى من نفع ودفع مضرة يعلم قبحه باضطرار، ثم يحمل عليه ما يصح فيه النفع أو دفع الضرر . وإذا صح ذلك فلابد فيما يقبح من الآلام أن تكون له أصول ضرورية ، لأنه آكد[1] من غيره فيما يقبح منه ويحسن، كما أنه أوضح فى نفس إثباته من غيره من الأفعال . فإذا ثبت ذلك ، فلو لم نقل فى الظلم أنه يعلم قبحه باضطرار، لم تصح هذه الطريقة . يبين ذلك أنا لو [لم][2] نقل ذلك لما أمكن الإشارة الى أمر [آخر][3] سوى الظلم يعلم قبحه باضطرار ويحمل الظلم عليه ؛ لأنه لا قبيح نسأل عنه[4] من جهة العقل الا والعلم بقبح الظلم إن لم يرد عليه فى الوضوح لم ينقص عن مرتبته ؛ وذلك يبين صحة ما ذكرناه .

يبين ذلك أيضا أن العقلاء على اختلاف أحوالهم قد علمنا أنهم يعتقدون قبح ما هذا صفته ؛ لأن الثنوية تعتقده قبيحا وتتجاوز الى أن تقول بقبح الآلام .

---

(١) فى الأصل اكد بدون نقط .

(٢) فى الأصل ساقطة .

(٣) فى الأصل ساقطة .

(٤) فى الأصل إليه .

وأصحاب التناسخ[1] ومن يجرى مجراهم يقولون بقبحه ويتعدون ذلك إلى قبح كل ضرر ليس بمستحق . وفى النـاس من يعتقد قبح ذلك وإن كان مستحقا . وكل ذلك يبين أن العقلاء متفقون على هـذا الاعتقاد مع سلامة الأحوال . وإذا صح ذلك وكانت نفوسهم ساكنة إليه مفارقة لنفس من يظن الشيء ويجحده، فيجب أن يقطع بأن ذلك علم كما نقوله لمن ينفى الحقائق[2] ، والسمنية[3] فى مخالفتها فى الأخبار[4] .

فإن قال : كيف يصح ما ادعيتموه وفى المجبرة من يقول بحسن ذلك من الله تعالى حتى يقول كثير منهم بأنه تعالى يعذب أطفال المشركين ولا يكون ذلك ظلما منه ولا قبحا . وكذلك قولهم فى الأمراض الواقعة فى الناس والبهائم . قيل له : قد بينا من قبل أن المدعى للمذهب الذى قد علم ضده وخلافه فى العقول لا يصدق فيما يدعيه، ويعلم أنه كاذب فيه أو فى حكم الكاذب، أو أن مراده يثوى ظاهره، فهكذا يجب أن نقوله فى المجبرة إذا أظهرت اعتقاد حسن الظلم، لأنا قد بينا أن العـلم بقبحه علم بأنه إذا كان بهذه الصفة فهو قبيح لا محالة قبل النظر فى حال فاعله وفى سائر أحكامه . فكما لا يصدق مـن يظهر أنه يعتقد قبح الإحسان ، فكذلك لا يصدق من يظهر اعتقاد حسن الظلم .

---

(١) " أصحاب التناسخ " اسم عام يطلقه المؤرخون على عدة طوائف بعضها عاش قبل الإسـلام كبعض قدماء الفلاسفة والسمنية ، وبعضها ظهر فى الدولة الإسلامية مثل بعض القدرية كأحمد بن حائط وتلاميذه ، والرافضـة الغالية الذين قالوا بتناسخ روح الإله فى الأئمـة . انظر الفرق بيـن الفرق ص ١٦٢ — ١٦٥ (٢) لعله يشير إلى السوفسطائية .

(٣) السمنية المنسوبة إلى سومنات ، وهم فرقة من عبـدة الأوثان . قالوا بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العـلم سوى الحس . شرح المواقف للأيجى جـ ١ ص ٢١٨ — ٢١٩ ، انظر كذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٦٢ ، والتنبيه للملطى ص ٩٦ .

(٤) لعله يقصد بالأخبار الأقوال المتواترة .

وبعد ، فإنه لا يمتنع أن يكونوا قد اعتقدوا فيما ينفرد به تعالى أنه ليس بظلم في الحقيقة فاعتقدوا عند ذلك حسنه ؛ لأن العلم بقبحه مرتب على العلم بكونه ظلما ، كما أن العلم بحدوث الشيء مرتب على العلم بكونه موجودا .

وبعد، فإن العلم بقبح ما هـذا حاله علم بجملة يتناول ما هو ظـلم في الحقيقة ولا يتناول خلافه . وما وصفوه من فعـله تعالى بأنه يحسن [هو] بين أمرين : إما أن لا يكون ثابتا ، وقـد اعتقدوا ثباته ، كتعذيب أطفال المشركين ، وإما أن يكون حاصلا عدلا واعتقدوا أنه ظلم . وكلا(١) الوجهين غير داخل فيما قلنا إن العلم بقبحه ضروري . على أن عنـد موافقة القوم(٢) ينكشف أنهم يعتقدون في تعـذيب الأطفال أنه يقـع عدلا لوجوه يذكرونها في هـذا الباب ؛ وكذلك في الأمراض والأسقام ، فكيف يكون اعتقادهم بحسنه(٣) ناقضا لـما قلناه من أن العلم بقبح الظلم متقرر في العقول ؟

فإن قال : أوليس قد اعتقدوا في الظلم الواقع من العباد أنه من فعل الله تعالى، وأنه لا يقبح منـه، فكيف يصح ادعاء الضرورة في هذا الباب ؟ قيل له : إنهم اعتقدوا قبح ذلك في الحقيقة، وإنما نفوا كونه قبيحا من جهة زائدة قد اعتقدوها ولا أصل لهم ؛ لأن الدليل قد دل على أن ذلك ليس بفعل الله تعالى .

فإن قال : أليس العلم بقبحه من جهة فاعله في أنه ضروري كالعلم بقبحه على الإطلاق ؟ وإذا جاز منكم التشكك في أحدهما، فهلا جاز في الآخر؟ قيل له : إن العـلم بقبحه من وجه واحد أو وجهين بمنزلة العلم بأنه لـماذا يقبح . وما هـذا حاله ينال بالتأمل . وليس كذلك العلم بقبحه في الجملة لأنه ضروري لا يجوز فيـه

---

(١) في الأصل وكل .

(٢) أي موافقتهم لـما يقوله معارضوهم .

(٣) في الأصل لحسـه .

التشكك على وجه ، وإنما اعتقد[1] القوم[2] أنه لا يقبح منه تعالى لاعتقادهم أنه مضاف إليه من جهة الخلق لا من جهة الكسب والفعل . واعتقدوا بأن طريقة الخلق لا يتأتى فيها القبح ، فصح عند ذلك اعتقادهم أنه ليس يقبح منه تعالى ، ولا يدل ذلك على أن العلم بقبحه ليس بضرورى . وهذا بمنزلة ما يقوله بعض المتكلمين أن الواقع من ذلك ممن ليس بمكلف لا يكون قبيحا ؛ لأن جهة قبحه عنده هى[3] وقوعه من مميز كامل العقل ، وكما قال شيخانا[4] رحمهما الله فيما يقع من الساهى أنه لا يقبح ، وإن كان حاله ما ذكرنا ، لما اعتقدوا فى هذا الفعل [من] أن صفة القبح والحسن لا تتأتى فيه . وكل هذه الوجوه تتطلب ضربا من التفصيل ، فلا يصح أن يقدح بذكرها فيما بيناه .

فإن قال إن الخوارج[5] تعتقد فى قتل المسلمين وأخذ أموالهم أنه ليس بظلم وأنه حسن ، وفى ذلك إبطال ما ادعيتموه فى العقول ، قيل له : لأنهم لم يعتقدوه بصفة الظلم ، بل اعتقدوا فيه أنه يستحق من حيث يعتقدون[6] أن من خالفهم قد كفر بالخلاف ، فلذلك اعتقدوا فى ظلم بعينه أنه حسن ، ولا ينقض ذلك علمهم بقبح الظلم .

فإن قيل : فهل يجوز فى ظلم بعينه أن يعلم أنه قبيح باضطرار ؟ فإن جوزتم ذلك فيجب أن لا تجوزوا اختلاف العقلاء فيه ، ويجب[7] التفصيل فى حكم الجملة فى أن العلم به ضرورى ، وذلك ينقض ما قلتم . وإن قلتم إن العلم به لا يحصل

---

(١) فى الأصل اعتقدوا .

(٢) فى الأصل اليوم .

(٣) فى الأصل هو .

(٤) المقصود أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم .

(٥) الإشارة إلى فرقة الخوارج المعروفة .

(٦) فى الأصل يعتقدوا .

(٧) فى الأصل ويوجب أن .

ضروريا ألبتة فما الفائدة فى حصول العلم على جهة الجملة إذا كان وجوده كعدمه فى أنه لا ظلم بعينه إلا ويصح الشك فيه ؟ قيل له : إن الذى ندعيه ضروريا هو العلم بقبح ضرر هو ظلم ، وهو متناول لجملة لا لتفصيل ، ولذلك يصح فى كل ظلم مفصل أن يشك فيه ، وإن كان التأمل الذى به يعلم أنه ظلم يتفاوت ؛ ففيه ما يكفى فيه اليسير، بل فيه ما تكفى فيه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها . وفيه يحتاج معه إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلة فيه ولغموض الحال . يبين ذلك أن ما يفعله تعالى بالأطفال فى جواز أن يكون مستحقا ليس بمنزلة ما يفعله بعضنا ببعض ؛ بل الشبهة فى ذلك أقوى . وكذلك ما يفعله الوالد بولده ليس الحال فيه كالحال فيما يفعله زيد بعمرو من غير تعلق لأحدهما بالآخر . فإذا كان الظلم المعين يستغنى فيه عن تأمل شديد ظن العاقل أن العلم به ضرورى ، كالعلم على طريق الجملة . فلذلك يشكل الحال فيه .

ومتى علمنا أن العلم المتقرر فى العلوم هو علم جملة دون تفصيل ، وعلمنا فى بعض التفصيل أنه يحتاج فيه إلى اكتساب ونظر، علمنا أن جميعه بهذه المنزلة على حسب ما نقوله فى أصول المقبحات العقلية أجمع .

واعلم أن شيوخنا رحمهم الله لا يختلفون فى العلم بقبح ظلم[1] بعينه لايعد من بداية العقول ، وأن الذى يعد فى ذلك هو الذى ذكرناه ؛ لكنهم يختلفون . فشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول : متى استدل فعلم فى الظلم المعين أنه بصفة الظلم ، علمه قبيحا بالعلم الأول ، فيجعل العلم بقبحه ضروريا كما نقوله فى العلم بقبح الظلم على الجملة . لكنه يرتب حاله فيقول : إن العلم على طريقة الجملة لا يحتاج فى التعلق

---

(١) فى الأصل الظلم .

إلى شرط ، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط ، وهو تقدم العلم بأن هذا المعين بصفة الظلم . فقد حصل من مذهبه أن المفصل يعلم قبحه باضطرار كالمجمل من الظلم ؛ وإن كان يخالفه فى حاجته إلى الشرط الذى ذكرناه . وسائر شيوخنا يقولون إن عند تأمله يعلم أن هذا المعين بصفة الظلم ويعلم بعلم ثالث أنه قبيح ؛ لأن العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل . وقد بينت بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم لمعلوم المعلوم بمعلوم سواه . فلا يصح أن يصير نفس ذلك العلم متعلقا بالمعين لما فى ذلك من إيجاب قلب جنسه . فعلى هذا القول — وهو الصحيح — لا يعلم شىء من الظلم بعينه أنه قبيح باضطرار .

فإن قال : فهل لأحدنا من سبيل إلى أن يعلم فيما يفعله زيد بعمرو من[1] الضرر أنه بصفة الظلم ؟

قيل له : نعم . وذلك لأنه قد يعلم أن عمرا غير مستحق للآلام ، وأن زيدا لا يصح أن يستحق أن يعاقبه ، ويعلم أنه سلم عن ضرر عظيم وخوف ؛ فلا يجوز أن يكون مدفوعا به ضرر عظيم[2] ، ويعلم أنه لم يقصد ما أقدم عليه إيصاله إلى نفع ، ويعلم أيضا أن لا أمارة للنفع ، ويعلم تعمده لذلك من غير ظن النفع ولبعض الوجوه ؛ لأن المقاصد قد يعلمها من غيره باضطرار ، وكذلك الدواعى . فإذا علم هذه الجملة ، علمه ظلما . ويعلم أنه قبيح لتقدم علمه بأن الظلم قبيح ويحسن منه أن يذمه عند ذلك . وهذه الأمور قد تقدمت المعرفة بها أو بأكثرها ، فلا تحتاج المسألة إلى تأمل ونظر . ولذلك نذكر ما هذا حاله فى أوائل ما يستحق الذم ؛ لأن العلم به جلى على الوجه الذى ذكرناه .

---

(١) فى الأصل ومن .　　(٢) فى الأصل ضررا عظيما .

وقد ثبت أنه مع تقدم العلم بأن الظلم قبيح، ومع حصول العلم فى هذا المعين بأنه ظلم، لا يجوز أن يعلم قبحه ؛ لأن حصول هذين العلمين كالوجه الثالث وكالوجه إلى فعله . فكما لا يجوز أن ينظر فى فعل زيد ولا يعلمه قادرا ، فكذلك الحال فيما ذكرناه . وإنما تجوز الشبهة عليه بأن يشتبه عليه كونه ظلما على بعض الوجوه . فأما إذا زالت الشبهة فى ذلك، فلا بد من أن يعلمه قبيحا، ويصير العلم بأنه بعينه ظلم فى حكم الفرع على العلم بقبحه . وكما[1] لا يجوز حصول الفرع من العلوم إلا مرتبا على أصوله، فكذلك القول فيما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل فكما .

فصــــل

فى أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه

يبين ذلك أن عند العلم بأنه ظلم يعلم قبيحا لا محالة؛ ومتى فقد هذا العلم لم يعلم قبيحا إلا بأن يحصل فيه وجه آخر من وجوه القبح يعلم عليه. فإذا صح ذلك وجب أن يكون كونه ظلما هو وجه قبحه من حيث وقف العلم بقبحه على العلم به.

وقد بينا من قبل أن جهات القبح تخالف فى هذه الطريقة العلل وما شاكلها؛ وأن العلم بقبح الشىء لا يحصل إلا مع العلم بما له يقبح، إما على جملة أو تفصيل. وكذلك العلم بحسنه ووجوبه. ودللنا على ذلك بأن زيدا قد يفعل الكفر فى قلبه فلا يُعلم حسن ذمه وإن استحق ذلك، حتى إذا عرفناه فاعلا لذلك عرفنا حسن ذمه. وليس بين الحالين افتراق فى أمر يرجع إلى المذموم[1]. وإنما الفرق يرجع إلى الذام فى علمه مرة بوجه حسن الذم، وجهله مرة بذلك، وكذلك القول فى سائر ما يُعلم سمعا وعقلا.

وقد بينا فى أول باب العدل بطلان قول من يقول إنه[2] يقبح من حيث النهى أو تجاوز الحد والرسم[3] إلى ما شاكله من الوجوه التى تذكر فى هذا الباب. وبينا أن قبحه لا يجوز أن يكون لعلة ولا لذاته. وكل ذلك يبطل سائر ما يتعلقون به، وإن كان ما ذكرناه الآن كافيا فى إبطال قولهم.

فإن قال: إنما يقبح لأنه ظلم ولأنه مراد، ومتى لم يعلم كذلك لم يعلم قبيحا. قيل له: قد بينا أن المراد[4] لا يقبح بالإرادة فيما أظن. ونذكر الآن فيه وجوها على

---

(١) أى الشخص المذموم. (٢) أى الظلم. (٣) أى يقبح بمقتضى تعريفاتهم التى يخالفون فيها شروط الحد والرسم، وهما نوعا التعريف. (٤) أى الشىء المراد.

اختصار : أحدها أن ذلك يوجب فيما يصير به القول خبرا إذا كانت إرادة واحدة كان صدقا أو كذبا[1] أن يكون قبيحا على كل حال ، أو يلزم فى ذلك أن يكون بأنه يصير صدقا عين[2] ما به يصير كذبا ، وأن يحتاج إلى إرادة زائدة على ما يكون به خبرا . وقد علمنا فساد ذلك .

ومنها أن يكون الظلم مرادا لو قبح لكان ذلك بمنزلة ذلك عدم النفع والاستحقاق . ولو كان كذلك لوجب بخروجه من أن يكون مرادا دخوله فى أن يكون حسنا . وقد علمنا بطلان ذلك .

ومنها أنه كان يجب لو علمنا الظلم العظيم واقعا من زيد ، وأنه يعلمه وله إلى فعله داع ، لكنا لا نعلم أنه مريد له / وأن[3] لا يحسن منا أن نذمه . بل كان يجب لو اضطره تعالى إلى كراهته و إجباره مع ذلك لدواعيه أن لا يكون قبيحا لذلك . وفساد ذلك يبين بطلان ما قاله .

فإن قيل : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب فى كل قبيح أن يكون ظلما ، كما أن المحدَث لما احتاج إلى محدِث من حيث كان محدَثا وجب ذلك فى كل محدَث . قيل له : إنما كان يجب ما ذكرته لو قلنا إنه ظلم لأنه قبيح[4] ؛ فأما إذا لم نقل ذلك ، و إنما أوجبنا أن يكون قبيحا لأنه ظلم ، فلا ظلم إلا قبيح ، وقد يكون قبيحا لوجه آخر سوى كونه ظلما كما قد يملك[5] لأجل الستر أو لغيره ، و إن كان لا يصح أن يملك بعض ما يستتر به دون بعض مع حصول علة الملك فى الكل .

فإن قال : فقد كان يجب على هذا القول أن يكون قبيحا قبل السمع كقبحه بعده . قيل له : كذلك نقول . ولما ذكرناه يبطل قول من يقول إنه يقبح من

---

(١) أى سواء أكان صدقا أم كذبا .

(٢) غير واضحة فى الأصل .

(٣) فى الأصل أن بدون الواو .

(٤) ولكن حتى هذا لا يوجب النتيجة بأن كل قبيح ظلم .

(٥) يستعمل كلمة الملك هنا بمعنى اللبس .

جهة السمع بأن نبين أن وجه قبحه لا يقف على ذلك ، ولا أمارات قبحه ، ولا الوجوه التي تثبت بها المعرفة بقبحه تقف على السمع كما يقف العلم بوجوب الصلاة والصوم على ذلك . وقد بينا القول فى ذلك فى أول باب العدل .

فإن قال : أفتقولون إن كل من علمه ظلماً وقبيحاً يعلمه قبيحاً لأنه ظلم ؟ قيل له : لا ؛ وذلك أن العاقل قد يعرف الحكم والعلة ويحتاج أن ينظر فى هل العلة علة فى الحكم . فالعلم بذلك علم ثالث . أولا ترى أن من يعلمه ظلما وقبيحا قد يجوز أن يشكل عليه فيقول : إنما قبح لأمر آخر[1] أو لكونه ظلما مع أمر آخر . يبين ذلك أن الأحكام قد تعلم باضطرار وكذلك ثبوت ما هو علة لها ، والعلم بالعلل وما يجرى مجراها لا يكون إلا استدلالا ، لأنه علم بما له وجب الحكم ، لكن العلم بذلك قد يجلى ويظهر مثل ما ذكرناه فى الظلم حتى نتبينه بالضرورة . وفيه ما يغمض ويخفى فيظهر الحال فيه .

فإن قال : إذا كان الظلم هو القبيح والذات واحدة ، فكيف يصح أن تجعلوا كونه ظلماً علة فى كونه قبيحا ؟ قيل له : لا يمتنع فيما تصفه بأنه علة على هذه الطريقة أن يكون حكما للموصوف والموجب عنه حكم له أيضا . وإنما يمتنع من ذلك فى العلل الموجبة كالعلم الموجب لكونه عالماً .

فإن قال : إنما كان يصح ما ذكرته لو كان المستفاد بأنه قبيح ليس هو المستفاد بأنه ظلم . قيل له : إنا نفصل بين الفائدتين ؛ ألا ترى أن غيره مما ليس بظلم يشاركه فى أنه قبيح وإن فارقه فى كونه ظلماً ؟ وإذا اختلفت الفائدة[2] لم يمتنع أن تجعل إحداهما وجها للأخرى على ما بيناه .

---

(١) فى الأصل لآخر .   (٢) لعله يقصد الإفادة .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، وكونه ظلما لا يكون بالفاعل ، لوجب أن لا يكون قبيحا به ، ولما حسن أن يذم عليه . قيل له : لا يمتنع أن يكون ظلما بفاعله لأنه كان يصح أن يحدثه لا ظلما كما يصح أن يحدثه ظلما ؛ فلا يمتنع أن يكون قبيحا به وأن يستحق الذم عليه . على أنه لو لم يكن ظلما به ولا قبيحا ، لم يمتنع أن يستحق الذم عليه لأنه أحدثه مع معرفته بقبحه وقد كان يجوز أن لا يحدثه كما نقول فى الجهل وغيره .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب متى كان ظلما ممن ليس بعاقل أن يكون قبيحا منه . قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يحسن ذمه . قيل له : إن حسن الذم لا يتبع وقوع القبيح ، وإنما يتبع وقوعه ممن علم قبحه ، أو تمكن من معرفة قبحه ، حتى يكون ممن يمكنه أن يتحرز منه فى الحال التى أوقعه فيها .

فإن قال : إن قبح لأنه ظلم فيجب فى النائم والساهى إذا فعلا مثل هذا الضرر أن يكون ظلما وقبيحا . قيل له : كذلك نقول ، وهو الذى كان يقوله شيخانا أبو عبد الله وأبو إسحق[1] رحمهما الله . وبينا أنه لا معتبر بحال الفاعل ، وإنما يعتبر حال الفعل إذا اختص بكونه ظلما ، وفصلا بينه وبين ما يقبح لوقوعه على وجه بالإرادة وما شاكلها . وبينا أن للسهو تأثيرا فيما هذا حاله من الأفعال ولا تأثير له فيما هو ظلم . وبينا أنه وإن قبح فلا يحسن ذمه لما قدمناه . وهذا أولى مما ذهب إليه شيخانا أبو على وأبو هاشم رحمهما الله ؛ لأنهما ظنا أن للسهو تأثيرا فى كل فعل يقع من الساهى ، وأن العلة فى ذلك خروجه من أن يصح أن يقصد وتتردد دواعيه ، وأنه متى كان هذا حاله ، كان الواقع منه وجوده كعدمه ؛ فليس بأن يقبح أولى من أن يحسن . وقد بينا القول فى ذلك مشروحا فى أول باب العدل .

---

(١) يشير إلى أبى عبد الله محمد بن زيد الواسطى وأبى إسحق بن عياش ، وقد تقدمت الإشارة إليهما .

فصــل

فى أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما

يدل على ذلك أن غيره لو بذل له من نفسه أن يضربه على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر — ففعل به ذلك وعوضه — أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالما له ، لأن تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالما . وإنما قبح منه ذلك لأنه عبث . وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صب الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفر عليه الأجرة ، لكان يقبح منه ذلك لأنه عبث . ولو بذل له الغريق[1] أن يجذبه بيده وإن انكسرت فيخلصه بذلك من التلف بالغرق — ففعل ذلك — قبح منه ، لا لأنه ظلم ؛ لأنه دفع عنه المضرة العظيمة باليسير ، لكن لأنه عبث . وعلى هذا الوجه نقول : إنه تعالى لو آلم من غير اعتبار لكان قبيحا ؛ لا لأنه ظلم — لأنه بإيصاله العوض إلى المؤلم قد خرج من كونه ظالما — لكن لأنه كان يكون عبثا .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه من المسائل مسلم ، لكن نخالف فى أن وجه قبحه عبث ، فما الدليل على ذلك ؟

قيل له : لأنه لا وجه يعقل يقبح لأجله إلا ما ذكرناه . فوجب القضاء بقبحها لهذا الوجه ؛ لأن عند العلم بها قد ثبت العلم بقبحها[2] ، ولا وجه يعقل سواه .
فإن قال : ما أنكرتم[3] لكونه ظلما ، وذلك إذا ضربه ثم أوصل إليه العوض فوت [على][4] نفسه السرور بالشكر الذى كان يستحقه او أوصل ذلك إليه من غير

---

(١) هكذا : ولعل المقصود « ولو عرض الغريق على شخص شيئا من المال » .
(٢) فى الأصل بقبحه . (٣) « ما » هنا نافية : أى لم تنكروا . (٤) ساقطة .

الضرب ، فصار ظلما بنفسه . وكذلك القول فى المستأجر ، لأنه [لو][1] أوصل إليه الأجرة من دون العمل الذى لا نفع فيه لاستحق عليه الشكر ولسر بذلك ، لخرم نفسه ذلك . وكذلك القول فى الغريق إذا كسر يده عند التخليص[2] ، لأنه لو خلصه لا على هذا الوجه لاستحق شكرا ينال منه سرورا ، وصار ذلك أجمع بمنزلة أن يتلف ماله فى غير نفع ، أنه يقبح من حيث كان ظلما للغم الذى يصحبه . وهذا يبين أن جميع الآلام إنما تقبح لأنها[3] ظلم فقط .

قيل له : إن الواجب فى وجه القبح أن يجعل ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما عداه مما قد يخطر بالبال ، ويعلم مع ذلك قبحه ؛ لأن قائلا لو قال فى ظلمه للغير إنما يقبح لا لأنه ظلم له ، لكن لأنه ظلم نفسه من حيث أدخلها فى استحقاق العقوبة من هذا الوجه ، لكنا نجيبه بما تقدم ، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال ، ويعلم قبحه متى علم ظلما للغير . فكذلك القول فيما قدمناه ؛ لأنا متى علمنا من حال زيد أنه لا فائدة له فى ضربه غيره إذا بذل له الضرب على دينار يدفعه إليه ، فيجب أن يحكم بقبح ذلك من هذا الوجه ، لأن ما عداه قد لا يخطر بالبال ويعلم مع ذلك قبحه . يبين ذلك ما ذكرناه أنه لو حصل له فى هذا الضرب منفعة أو للمضروب[4] لخرج من أن يكون قبيحا . فعلم أنه إنما قبح متى علم[5] من ذلك لما ذكرناه . يبين ذلك أنه لو قبح لما ذكره السائل ، لم يخل من أن يكون وجه قبحه حصول الغم بزوال ملكه عما بذل ، أو حصول الغم بفوت الشكر ، أو حصول الغم بفوت السرور الذى كان يحصل له بالشكر ، أو لأنه فوت [على] نفسه النفع بالسرور

---

(١) لو ساقطة .
(٢) فى الأصل التخلص .
(٣) فى الأصل لأنه .
(٤) فى الأصل للمضروف .
(٥) مطموسة .

والشكر وإن لم يلحقه غم . وقد علمنا أن اغتمامه بزوال ملكه عما ينتفع به لا يوجب قبح ما بذله ، لأن ذلك يحصل فى قضاء الدين ورد الوديعة ولا يوجب قبحهما فى الإحسان والإنعام . ولا يقبح ما يفعله لاغتمامه بأنه لا يستحق الشكر لأن ذلك يوجب قبح الفعل لفوت ما لم يحصل من المنافع ولا صار فى حكم الحاصل . ولو كان كذلك لوجب أن يقبح من أحدنا ترك النافلة لأنه يفوته بذلك الثواب والمدح ، وقد علمنا بطلان ذلك . وكذلك القول متى قيل : إنه يقبح لزوال الشكر أو زوال السرور ، لأن كل ذلك لم يستحق ولم يحصل . فلو قبح الفعل لأجله لقبح ترك النوافل على ما بينا ، وكان يجب أن يقبح من أحدنا ترك التجارة التى له عنها مندوحة ، لأنه يفوته بذلك الربح والسرور به . وكل ذلك يبطل ما تعلق به السائل ، ويبين فى هذه المسائل أن وجه قبحها [فى] أنه عبث على ما بيناه .

وبعد، فلو كان يقبح لما ذكرناه لكان حكمه حكم الضرر الذى يقبح لأنه لا نفع له فيه ؛ ولو كان فيه نفع لحسن . ولو كان كذلك لوجب أن يعتبر قدر النفع ، فمتى بلغ الحد الذى يوفى على المضرة ، حسن[1] ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن ذلك غير معتبر فى هذه المسائل ، فيعلم أنه إنما قبح لكونه عبثا . يدل على ذلك أنه لو حصل فيه معنى يفعل لأجله الفعل ، وخرج به من أن يكون عبثا لحسن ، وإن لم يبلغ قدره أن يكون مخرجا للضرر من أن يكون ظلما . وذلك نحو أن يستأجره فى عمل يقع فيه النفع ، أو يظن ذلك فيه وإن قل . وهذا كله يبين صحة ما ذكرناه . وعلى هذا الوجه قال شيوخنا رحمهم الله فى الأمر بما لا يطاق إنه إذا

---

(١) فى الأصل حسنت .

أدى إلى التعذيب فهو ظلم ، وإن لم يؤد إلى ذلك قبح لأنه عبث . وقد علمنا أن ما أخرجه هــذا الرجل من ملكه ليس هو فيه ظالماً لغيره ، ولا ما فعـله بغيره من الضرب هو فيه ظالم لأجل العوض ، ولا حصل فى الحال غم . فيجب أن يكون إنما قبح لأنه عبث . وقد بينا أن المعتبر فى القبيح هو ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما قد لا يخطر / بالبال .

فصـــل

فى أن الضرر يحسن عند كل وجه يخرج به
عن أن يكون ظلما أو عبثا

قد بينا من قبـل أنه قد يخرج من هذين الوصفين بوجوه : منهـا ثبوت نفع يوفى عليه . ومنها دفع ضرر هو أعظم منه . ومنهـا كونه مستحقا . ومنها حصول الظن بأحد هـذه الوجوه . فيجب أن نحكم بحسنه عنـد ثبوت أحد هذه الوجوه فيه .

فإن قال : أتقولون إن وجه حســنه ثبوت ذلك كما قلتم إن وجه قبحه كونه ظلما وعبثا ؟ .

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن ليس يحسن لوجه يقتضى حسنه ، كما أن القبيح يقبح لثبوت وجه يقتضى قبحه ، ودللنـا على ذلك بأنه لا وجه يشار إليـه يحسن لأجله إلا وقد ثبت . ولا يكون حسنا لحصول وجه من وجوه القبح فيه ، و بينا أن فائدة كونه حسنا[1] تتضمن النفى ، وفائدة كونه قبيحا تتضمن الإثبات . فيجب فيما يتضمن الإثبـات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمن النفى . ألا ترى أن كونه قبيحا يقتضى صحـة استحقاق الذم بفعله ، وكونه حسنا يقتضى أن لا يستحق ذلك ، فيجب أن يعتـبر فى حسنه انتفاء وجوه القبح عنـه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه . و إذا ثبت ذلك صح ما قلناه من

(١) الأفضل أن يقال « وفائدة كونه حسنا » بدليل قوله تتضمن النفى ، والمعنى أن دلالته على الحسن دلالة سلبية . والخلاصة أن مضمون الحسن سلبى ، ومضمون القبح إيجابى .

أن الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمن ذلك زوال وجوه القبح، لا لأنه وجه لحسنه؛ كما أن الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لا لأنه وجه لحسنه ، لكن لأنه يتضمن زوال وجوه القبح عنه . وقد بينا ذلك من قبل مشروحا .

فإن قال : ومن أين أن وجوه القبح تزول بكل واحد من هذه الوجوه حتى يصح ما ذكرته ؟

قيل له : لأنه متى حصل نفع يوفى عليه ، أو دفع ضرر أعظم منه ، خرج من أن يكون ظلما وعبثا . وكذلك إذا كان مستحقا . وكذلك عند الظن . وقد بينا أن كونه ظلما موقوف على زوال كل هذه الوجوه، فيجب عند ثبوت الواحد منها أن يخرج من كونه ظلما . وقد علمنا أن كل واحد من هذه الوجوه يحصل به الغرض والبقية، فلا يجوز أن يكون عبثا لأجله ، خصوصا متى حصل فيه للفاعل منفعة أو لغيره . وإذا صح ذلك فواجب أن نحكم عنده بحسن الضرر، وإن لم يكن حسنا لأجله لما بيناه . ونحن نبين من بعد ما يختص به كل واحد من هذه الوجوه من الأحكام، ونميزها من الآخر، بعد أن ندل على أن كل واحد من هذه الوجوه يحسن الضرر عنده .

فصــــل

فى أن الضرر قد يحسن للنفع

يدل على ذلك أنه لو أخرج من ملكه ثوبا بدينار يأخذه عاجلا ، يحسن منه ذلك متى كان النفع بالدينار أكبر . ولو أخرجه من ملكه بدرهم أو من دون نفع يصل إليـه لقبح . والذى لأجله حسـن هو النفع الذى ذكرناه ؛ لأن عند علمه به علم حسنه ، ولولاه لكان قبيحا . فهـذا الضرر هو الذى يمكن أن يبين أنه يحسن لأجله النفع دون ماعداه ؛ لأن مايقترن النفع به لا يمكن أن يعلم ثبوت النفع فيه ، وإنما يظن ذلك ، فلا يصح أن يحكم بحسنه لأجل النفع .

فإن قال : هلا قلتم إن ذلك يحسن لعلمه بالنفع لا للنفع ؟

قيل له : قد لا يخطر علمه بباله ، وقد يعتقد أنه عالم لنفسه ولا يخرج من أن من أن يعلم حسنه .

وبعد ، فإنما يعتبر فى حال حسنه حال النفع المعـلوم فى الزيادة والنقصان دون حال العلم ؛ فيجب أن يحسن لأجله لا لأجل العلم به . على أن العلم يتعلق بالشىء ، لا على ما هو به . فمتى علم أنـه فى الضرر نفعا عظيما ، علم أنه يحســن . فيجب أن يكون حسنه للوجه الذى علم ، لا لأجل العـلم ، كما يجب أن يكون [الشىء] متحـركا لأجل الحركة لا للعلم بالحـركة ؛ وإن كانـ متى علمها[1] ، فلابد من كونه متحركا .

فإن قيل : لو حسن لأجل النفع لوجب ، وإن لم نعلمه ، أن يحسن ، كما يحصل العالم عالمـا عند وجود العلم وإن لم يعلم ذلك .

---

(١) أى الحركة .

قيل له : قد بينا أن ما له يحسن يجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه . فلذلك وجب أن يعلم النفع الذى ذكرناه حتى يعلم حسنه . ومتى لم يعلم ذلك البتة لم يأمن فى الضرر وجه القبح . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح فى الفعل وبين أن لا يؤمن ثبوت ذلك فيه فى باب أنه يقبح منه فى الحالين ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : كيف يحسن للنفع وقد يحصل فيه ولا يكون حسنا متى لم يعلمه وظن خلافه ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن لا يحسن فى الحقيقة لوجه يشار إليه حتى يصير فيه كالقبيح فيما له يقبح[1] . ولاشىء نقول لأجله إن الفعل يحسن إلا وقد يحصل . ولا يكون حسنا لثبوت وجه من وجوه القبح فيه . وإذا صح ذلك فالذى معه تنتفى وجوه القبح عن المضرة هو العلم بالنفع الذى فيه وما يقوم مقامه دون نفس النفع لأن النفع متى حصل فيه ولم يعلمه ولا ظنه لم يؤمن كونه ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلمه ظلما أو لا يأمن كونه كذلك فى أنه يقبح منه الإقدام عليه . وإذا كان بوجود النفع لا ينتفى وجه القبح ، وبعلمه بحصول النفع فيه ينتفى ذلك ، يجب أن يكون حسنه موقوفا على علمه دون حصول نفس النفع فيه . ولذلك فرقنا بين الأمرين ، وسقط بذلك قول من يقول إن العلم إذا كان يتعلق بالشئ على ما هو به فكيف يحسن منه الضرر إذا علم النفع فيه ، ولا يحسن منه ذلك إلا إذا حصل ولما يعلم . وكذلك الجواب عن الظن والمظنون فى هذا الباب . وذلك لأنه قد يحسن منه تحمل الضرر إذا ظن فيه نفعا موفيا عليه وإن حصل المظنون ، وذلك لأنه قد يحسن منه الضرر إذا [كان][2] من دون الظن لم يحسن .

---

(١) أى حتى يكون له وجه يحسن لأجله كالقبيح وجه يقبح لأجله .　　(٢) ساقطة .

والعلة فيه ما ذكرناه من أن المعتبر فى هذا الباب ما به تنتفى وجوه القبح دون ما عداه . وإذا كان بأحد هذين ينتفى ذلك دون الآخر وجب أن يحسن الفعل عنده دون الوجه الآخر .

فإن قال : لو حسن هذا الضرر لأجل النفع الذى ذكرتموه لوجب أن يحسن الظلم ؛ لأنه تعالى ينتصف من المظلوم للظالم فيحصل له فى ذلك نفع ، فكان يجب فيمن يعلم ذلك أن يحسن منه فعل الظلم .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض عن ذلك بأن الذى يحسن به هو النفع الذى يفعل لأجله . والظالم لم يفعل الظلم لأجل النفع الذى يصل إلى عوض[1] المظلوم على وجه الانتصاف ، وإنما فعله لنفسه أو لما شاكله . وإذا كان كذلك لم يحسن ؛ لأن الذى له يحسن الضرر هو النفع الذى يفعل الضرر لأجله ويكون مؤثرا فى ذلك الضرر حتى يصير فى حكم المخرج له عن كونه ضررا . يبين صحة ذلك أن فى الشاهد يحسن من أحدنا إخراج الثوب من ملكه لدينار يأخذه إذا كان النفع به موفيا عليه . ولا يجب قياسا على ذلك أن يحسن من غاصب أن يغصبه لأجل ما يوجد منه من بدل وقيمة . والفرق بينهما فى الشاهد ليس إلا ما ذكرناه . وكذلك القول فيما بيناه ؛ وكان الوجه الذى له حسن لما اعتبر فيه علمه به على ما قدمناه ، اعتبر فيه أن يكون فى حكم المقصود إليه . فكما لو حصل فيه نفع ولم يعلمه ، لم يحسن لأجله ، فكذلك متى علم النفع ولم يفعله لأجله لم يحسن دون أن يفعل الضرر لأجله فيحسن عند ذلك . وقد أجبنا عن ذلك بأن النفع الذى يحسن الضرر لأجله من شرطه أن يكون موفيا عليه لا محالة ؛ حتى لو كان مساويا له غير زائد عليه لم يحسن لأجله من شرطه[2] . وإذا صح ذلك ، وكان

(١) فى الأصل العوض . (٢) غير واضحة فى الأصل .

ما يحصل من النفع فى الظلم على جهــة الانتصاف من حقــه أن يساويه ولا يزيد عليه، لم يحسن ذلك لأجله ، وصار سبيله فى هــذا الباب سبيل من أخرج ثوبا من ملكه لأجل ثوب مثله فى[1] سائر الوجوه . فقــد بينا أن ذلك يقبح . وكذلك القول فى الظلم ، وإن كان الذى له يقبح منه هــذا الفعل[2] هو كونه عبثا ، وليس كذلك حال الظلم . وافتراقهما فى هذا الوجه لا يمنع[3] من صحة ما ذكرناه من أنه متى لم يكن النفع موفيــا على الضرر وزائدا عليــه لم يحســن الضرر لأجله . وســنبين فيما بعــد الفرق بين هــذين الفعلين اللذين أحدهمــا هو بدل وغرض يختار الضرر لأجله ، والآخر يقع على وجه الانتصاف . وفى ذلك إسقاط السؤال .

فإن قال : لو حسن الضرر للنفع الذى ذكرتم، لوجب أن يحسن منــا لأجله فعل الضرر بغيرنا كما يحسن ذلك منــا بأنفسنا ، فكان يجب أن يحسن منا أن نحمل العاقل على ذلك ، بل نضطره إليه . وبطلان ذلك يبين فساد ما ذكرتم . ويؤكد هذا السؤال أن الضرر لمــا حسن لدفع ضرر أعظم منه ، حسن منا أن نفعله بغيرنا جبرا على حد ما نفعله بأنفسنا . ولمــا حسن للاستحقاق حسن أن نفعله بالغير . فكذلك كان يجب أن يحسن للنفع .

قيل له : قد يحسن منــا أن نفعل ذلك بالغير متى زالت الشبهة فى كون النفع الذى علمناه فيــه عوضا له . وأما إذا كان فيه شبهة ، فإنه لا يحسن منا أن نفعله بالعقلاء، وإن حسن منا أن نفعله بأنفسنا ومن نلى أمره .

فإن قال : لو كانـــ الضرر يحسن لأجله لمــا اختلفت أحواله وشروطه فيما تفعلونه بأنفسكم و بمن تلون أمره أو تفعلونه بالعقلاء ؛ لأن شروط حسن الفعل لا تتغير بهذا الباب .

---

(١) فى الأصل «وره» . (٢) أى الفعل المذكور فى مسألة الثوب . (٣) فى الأصل يمتنع .

قيل له : إن العوض الذى له يحسن الضرر منازل، وإحداها[1] لا يشكل الحال فى أنها[2] مقصرة[3] عن منزلة المضرة فى كل أحد، فلا يحسن الضرر لأجله . وإحداها لا شبهة فى أنهـا قد بلغت[4] القدر الذى تكون [فيـه] عوضا للضرة عند كل عاقل على اختـلاف أحوالهم ؛ فيحسن الضرر لأجله على كل حال . والمنزلة الثالثـة أن تشتبه الحال فيـه وتختلف أحوال العقلاء فى اختيار الضرر لأجله . فهذا الضرب يعتبر فى كل عاقل باختياره واجتهاده دون اختيـار غيره . فمتى كان حال العوض ذلك ، لم يحسن من أحدنا أن يضطر العاقل إليـه ، وحسن منه أن يختار الضرر لأجله فيما يخصه ويخص من يدبره . وقد بينا من قبل أن من لا عقل له إذا دبرناه لم يكن لاختياره حكم، فيصير الحـكم لنا فيما نختاره له وفيـه . وليس كذلك حال العاقل ، لأنا متى حملناه على الضرر لأجل قدره من النفع لا يرتفع إلى الحد الذى لا شبهة فيه ، فقـد يجوز أن لا يراه لنفسه عوضا لتلك المضرة ، ويكون الحـكم لاختياره دون اختيارنا فيه ، فلا يحسن أن يفعل به ذلك . وأما إذا بلغ قدرا تزل الشبهة فى أموره ، فمتى خالفنا من نريد أن نفعله به من العقلاء[5]، علمنا عنـد ذلك انتقاص عقـله ، فيحسن منـا أن نفعله به ، وتعود حاله إلى أنه بمنزلة من يدبر أمره . وهذا نحو أن يعرض لألف دينار إن استوى قاعدا من غير ضرر[6] يلحقه . فمعلوم من حال من لا يختـار ذلك أنه ناقص[7] يجب أن يولى عليـه ، فيحسن أن نفعل ذلك به . وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه ، وتبين التفرقة بين الشرط الذى معه يحسن أن نفعل الضرر بالعاقل وبين الشرط الذى معه يحسن أن نفعله بأنفسنا .

---

(١) فى الأصل أحدها . (٢) فى الأصل أنه . (٣) فى الأصل مقصر .

(٤) فى الأصل أنه قد يبلغ . (٥) أى فمتى خالفنا العقلاء الذين نريد أن نفعل بهم الضرر .

(٦) فى الأصل الضرر . (٧) أى ناقص العقل .

ولا يمتنع اختلاف شرط حسن الفعل لأمور ترجع إلى اختلاف أحوال من يفعل به . وهــذا هو الأصل فى أن الألم قد يحسن فعله بالمستحق ولا يحسن بمن[1] ليس كذلك . وقد يحسن تكليف المكّن المميز ولا يحسن أمر من ليس هذا حاله .

وكذلك لا يمتنع أن يكون الشرط فيما يحسن أن نفعله بالعاقل من المضرة[2] لأجل المنفعة أن يكون قدرها بحيث تزول الشبهة عن كونها عوضا للضرر من غير اعتبار اجتهاد، وأن يكون الحال فيما نفعله بأنفسنا بخلافه .

وقد بينا من قبل أن المعتبر فى هذه الوجوه ما معه تنتفى وجوه القبح ؛ فإذا كان وجه القبح فى الضرر المفعول بالعقلاء لأجل النفع إنما ينتفى إذا كان الحال ما ذكرنا — وقــد ينتفى فيمن ليس بعاقل على خلاف ذلك الوجه — فالواجب القضاء به .

وأما فعل الضرر بالعقلاء لدفع ضرر هو أعظم منه، فنزلته عندنا منزلة ما يفعل لأجل النفع فى أنه يعتبر فيه[3] زوال الشبهة عن الضرر المدفوع بهذا الضرر، وأنه قد بلغ حد أن نختار لأجله هذه المضرة، و يفصل بينه و بين ما نختاره فى أنفسنا وفيمن نلى عليــه . فلا فرق إذن بين الأمرين، وإن كان الأصل فى الضرر الذى يتحمل لأجل دفع ضرر عظيم أن الشبهة فيه تقل ولا تكثر؛ وليس كذلك حال الضرر الذى يختار لأجل المنفعة . فلهذا الوجه اشــتبه على السائل ذلك حــتى أفرده على جهة الإلزام، ظنا منــه أنا نفرق بين الأمرين . وأما الضرر الذى يحسن للاستحقاق ، فمن حقه أن لا يحسن من المستحق أن يفعله بنفسه، و إنما يحسن أن يفعله غيره؛ بل هو ملجأ إلى أن لا يفعله بنفسه ؛ وله أن يمتنع منه إذا فعــله غيره . و إذا صح

(١) فى الأصل عن .　　(٢) الأفضل أن يقال : « نفعله من المضرة بالعاقل » .

(٣) فى الأصل فيهم .

ذلك خالفت طريقته[1] طريقة الضرر المفعول لأجل النفع ، فلا يجوز أن يعترض عليه .

فإن قال : لو حسن منا تحمل المضرة لأجل النفع لوجب أن يعتبر حاله كحال النفع فى الزيادة والنقصان ، حتى يحسن تحمل الزيادة من المضرة للزيادة من المنفعة ، والنقصان منها لأجل نقصان المنفعة ، وأن لا يختلف حال الفاعلين فى ذلك ، ولا أحوال الأوقات والبقاع . وقد وجدنا العاقل يتحمل المضرة لقدر من النفع ويحسن ذلك منه فى بلد دون بلد وفى وقت دون وقت . وقد يحسن من الشاب ذلك ولا يحسن من الشيخ ، وقد يتحمل الشيخ أكثر مما يتحمله الشاب من المضرة لقدر من النفع ولو تحمله الشاب لأجله لقبح ، وكل ذلك يبين أنه لم يحسن لما فيه من النفع وإلا لم يختلف حكمه مع تساوى النفع ، ولا تساوى حكمه مع اختلاف النفع .

قيل له : إن الجواب عما أوردته لا يكاد ينكشف إلا بذكر الأصول .

أحدها أن المعتبر فى باب ما يختار من الضرر لأجل النفع أن يكون مفعولا للنفع الخالص ، لا يضامه دفع ضرر ، بأن يكون من يختار ذلك مدفوعا إلى مضرة يزيلها بهذا النفع ، أو خائفا من ذلك ، أو ملجأ إلى ذلك ؛ لأنه متى كان الحال هذه لم يخلص الضرر لأجل النفع بل يكون مفعولا له ولغيره . ولا يمتنع فى الأصول ذلك ، لأنه إذا كان قد يحسن لكل واحد منهما ، فقد يجتمعان جميعا فى الفعل ، ويكون لاجتماعهما من الحكم ما لا يكون لانفراد كل واحد منهما إن انفرد لا يحسن منه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقدح فيما قلناه بحال من يختار الضرر للنفع مع أنه مدفوع إلى ذلك لدفع ضرر وخوف .

---

(١) فى الأصل لطريقته .

وأحدها ما بينا من أن كل عاقل تعتبر حاله فيما يختاره من المضرة بنفسه لا بغيره ؛ فقد يختار أحدهم المضرة لقدر من المنفعة[1] ولا يختاره الآخر إذا كانت المنفعة الحاصلة مما لا يدخل فيها شبهة . فتختلف أحوال العقلاء لأجلها لاختلاف أحوالهم وظنونهم واعتقادهم وتقريرهم لعواقب[2] النفع والمضرة .

وأحدها أن الضرر كما قد يحسن للنفع ، فقد يحسن للظن المساوى للنفع . وربما اقترن فى بعض العقلاء إلى النفع[3] [من] هذا الوجه دون بعضهم أو اختلفت[4] أحوالهم فيما يختارون من المضرة لأجل المنفعة .

وأحدها أن قدر النفع قد يكون واحدا ويختلف موقعه فيما يوصل به إليه على قدر اختلاف الأماكن والأوقات وأحوال العقلاء ؛ لأن من يكفيه اليسير من القوت ويقنع باليسير من ملبوس وغيره قد يختار المضرة لقدر من المنفعة لا يختاره[5] المحتاج إلى الكثير من مطعوم وملبوس . وكذلك البلد[6] الرفيق الذى ترخص فيه الأسعار فيما يحتاج إليه قد تحمل فيه المضرة لقدر من المنفعة لا يتحمل فى البلد المخالف له فى ذلك . وكذلك القول فى الشتاء والصيف ؛ لأنه إذا كان فى الشتاء تضاعف عليه المؤونة دون الصيف ، لم يمتنع أن يختار فى الصيف المضرة لقدر من المنفعة قد لا يختاره[7] لمثله فى الشتاء . وكذلك القول فى الشاب والشيخ . فالواجب فى هذه المسألة التى سأل السائل عنها[8] أن يعلم أن افتراق العقلاء فى ذلك إنما كان لبعض الوجوه التى قدمناها ، ولولا اختلاف أحوالهم فى بعضها كان لا يصح أن

---

(١) فى الأصل فقد يختار أحدهما لقدر من المنفعة المضرة . (٢) فى الأصل فى عواقب .

(٣) هكذا فى الأصل : والأفضل « وربما اقترن النفع عند بعض العقلاء » .

(٤) فى الأصل اختلف . (٥) فى الأصل يختار . (٦) فى الأصل فالبلد .

(٧) فى الأصل يختارها . (٨) فى الأصل عليها .

تختلف حالهم فيما يختارونه من المضرة لأجل قدر من المنفعة ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : لو حسن منه تحمل المضرة لأجل النفع ، لحسن منه ذلك فى غيره ، فكان يحسن منه أن يلزم المستأجر عملا ليدفع إليه دينارا وإن كان لا ينتفع بذلك العمل ألبته ؛ لأن ذلك يخرجه من أن يكون قد حصل فيه ماذكرناه من النفع .

قيل له : قد بينا من قبل أن حصول النفع فيه إنما يحسن به الفعل متى وقع على وجه تنتفى لأجله وجوه القبح عنه ؛ لأنه لا وجه للحسن يحسن لأجله على ما ذكرناه من قبل . وإذا صح ذلك وكان ما يختاره من المضرة فى نفسه لأجل النفع ينبىء عن زوال وجوه القبح ؛ لأنه عند ذلك يخرج من كونه ظلما وعبثا ، فالواجب أن يحسن لأجله . وليس كذلك ما سألت عنه لأنه لم يخرج بما فيه من النفع عن كونه عبثا . فيجب أن لا يحسن إلا بعد أن يحصل فيه نفع لغيره أوله ، فيخرج بذلك من كونه عبثا ، كما يخرج بإيصال الأجرة إليه من كونه ظلما ، وفى ذلك إبطال ما سأل عنه .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذا الضرر إنما حسن من العاقل أن يتحمله لأنه مستحق لا لأجل النفع الذى فيه .

قيل له : لو كان كما ذكرته لم يحسن منه أن يفعله بنفسه ؛ لأن الضرر المستحق لا يحسن فيه ذلك . وقد علمنا أنه قد يحسن من العاقل ذلك ويكون ممدوحا عليه ؛ وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإنه قد يحسن تحمل ذلك ممن قد يقع منه ما يستحق به الضرر كالأنبياء والمؤمنين والصالحين . وكيف يقال إنما حسن ذلك منه لكونه مستحقا . على أنه

كان يجب أن يحسن تحمل ذلك وإن لم يحصل فيه النفع الذى ذكرناه إذا كان الحاصل فيه من النفع ينقص عن المضرة أو يساويها ؛ لأن ما حسن الاستحقاق لأجله يحسن ولا يعتبر فيه بما عداه . على أنا قد بينا أن بالنفع الزائد الذى فيه ، قد خرج من أن يكون ضررا . وإذا كان كذلك ، فكيف يقال إنه يحسن لكونه مستحقا ؟

وبعد، فقد يحسن ذلك ممن يعلم النفع وإن اعتقد زوال الاستحقاق أو لم يخطر له ذلك بالبال . ولا يجوز أن يحسن ذلك ممن لا يعرف وجه حسنه ، لا على جملة ولا على تفصيل . وكل ذلك يسقط هذا السؤال .

فإن قال : ما أنكرتم أنه إنما يحسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع الذى ذكرتموه .

قيل : كان يجب أن يعلم المتحمل لهذه المضرة الضرر الأعظم : إما على جملة أو تفصيل ، أو يخافه ، حتى يحسن منه تحمل ذلك لأجله . وقد علمنا أنه قد يتحمله من لا يعلم ذلك ؛ بل قد يتحمله من يعلم أنه لا ضرر يزول عنه بهذا الضرر ، ولا خوف .

وبعد، فلو كان كما ذكرته ، لوجب أن يكون المتحمل لهذه المضرة إما أن يكون ملجأ إلى تحملها ، أو يلزمه ذلك ؛ لأن من حق الضرر إذا دفعت[1] به مضرة أعظم منه أن يكون داخلا فى الإلجاء أو فى الوجوب . وفى علمنا أن هذا المتحمل قد لا يلزمه ذلك ويحسن منه ، دلالة على أنه إنما حسن للنفع الذى ذكرناه .

وبعد، فقد كان يجب أن لا يعتبر هذا المتحمل فيما يتحمله بحال النفع وزيادته ونقصانه حتى يستحسن المضرة بحسب المنفعة ؛ لأنه إن كان يحسن لا لهذا

---

(١) فى الأصل دفع .

الوجه فوجوده كعدمه فى أن لا معتبر به . وقد علمنا بأنه معتبر دلالة على صحة ما ذكرناه .

فإن قال : إنما وجب أن يعتبر ما فيه من النفع لأنه لأجله تزول عنه المضرة . وذلك لأنه متى لم يختر المضرة فاته النفع . واعتقاده ذلك يقتضى حصول غم لا يزول عنه إلا باختيار المضرة . فحسنت[1] لما فيها من زوال ذلك الغم ، وعاد الحال فيه إلى أنه إنما حسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع ، وأن النفع إنما يعتبر لأن به تزول المضرة على ما بيناه .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض عن ذلك بأن قال : " قد علمنا أن الكثير المال الذى لا يغتم بفوت هذا الربح فى هذه التجارة قد يحسن منه أن يفعلها لأجل الربح " . فلو كان لدفع ما ذكره من الغم يحسن ذلك ، لما حسن ممن هذا حاله . وبين أنه لا يصح أن يقال : إن كل أحد يغتم بفعل هذا النفع وفوته ؛ وذلك أنه لو كان كل أحد يغتم بذلك ، لوجب أن لا ينتهى حال أحد إلى أحد لا يغتم معه ، وذلك يوجب فى أهل الجنة أن يكونوا مغتمين إذا تصوروا الزيادة على ما هم عليه من الدرجة . وإنما يجب أن يغتم من يفوته النفع إذا كان يحتاج إليه ولا مندوحة له بغيره عنه ، أو يخاف الحاجة إليه . وأما إذا زالت هذه الوجوه ، فليس للغم وجه . وإذا صح ذلك وكان الموسر الكثير المال قد ينتهى إلى حد يعلم أو يغلب فى ظنه أن ما تحتوى يده عليه يكفيه طول عمره ، بل يزيد أضعافا مضاعفة ، ويختار مع ذلك التجارة للربح الحاضر وإن لم يغتم بفقده ، فقد سقط ما سأل عنه . وأما ما أجاب به رحمه الله من أنه لو كان إنما يحسن لدفع هذا الغم ، لوجب متى زال هذا الغم به من دون الربح . ويدل أنه

---

(١) أى المضرة .

يحسن وأن يقبح متى حصل فيه الربح للغم ، وإن لم يزل هذا الغم به فغير صحيح ، وذلك لأن للسائل أن يقول : إن زوال الغم موقوف على حصول هذا الربح لأنه يثبت لفقده ويزول لوجوده ، فلا يصح ما ذكرته ؛ إلا أنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه قد يستحسن ذلك من يتصور للربح وإن لم يخطر له الغم الذى ذكره على . فلو كان يحسن لأجله ، لم يصح ذلك فيه .

فإن قال : ما أنكرتم أن يحسن لظن النفع لا لأجل النفع الذى حصل فيه .

قيل له : قد علمنا أنه قد حصل فيه ، وأنه استحسن العاقل لأجله وقد لا يخطر الظن ببـاله . وفى ذلك بطلان ما ذكرته . على أن ظن النفع إذا اقتضى حسنه ، وكان متى ظن فيه نفعا قليلا لم يحسن ، ومتى ظن نفعا زائدا حسن ، فالواجب أن يكون نفس المظنون ، إذا حصل وعلمه المتحمل للضرة، أن يحسن لأجله . وهذا أحد ما يعتمد عليه فى المسألة . وذلك لأنه قد ثبت أنه يحسن منا التجارة وإتعاب النفس فى طلب العلوم والآداب إذا ظننا أن نصل بذلك الضرر إليها[1] . وإذا ثبت ذلك — وقد علمنا أنه لا يحسن لأجل هذا الظن إلا متى[2] علمنا المظنون وحصوله — فبأن يحسن أولى . يبين ذلك أنه لما حسن منا فيمن أظهر الكفر والفسق ثم غاب عنا أن نذمه من حيث ظنناه مستحقا لذلك ، فبأن يحسن منا ذلك متى قطعنا عليه[3] أولى . وكذلك لما وجبت التوبة علينا عند ظن استحقاق العقاب ، فبأن تجب عند العلم بذلك أولى . وإنما يقام الظن فى هذه المواضع مقام ذلك الشيء لو علمنا حتى لا يكون للظن حكم مع وجود العلم ، وإنما يكون له حكم مع تعذره . فيجب متى حسن ما ذكرناه للظن أن يكون بأن يحسن

---

(١) فى الأصل : « إليه » . (٢) فى الأصل : « ومتى » .

(٣) أى متى علمنا ذلك قطعا .

لنفس النفع إذا وقع على الوجه الذى ذكرناه أولى . يبين ذلك أنه لو ظن فيه نفعا دون قدره ، أو مثـل قدره ، لم يحسن لأجله . ومتى ظن نفعا زائدا موفيا عليه ، حسن لأجله ، فاعتبر في حسنه بحال المظنون . فكيف لا يحسن لأجله متى علم من صفته ما ذكرناه ؟

وهذه الجملة تسقط بهـذا قول أصحاب التناسخ وغيرهم ممن يقول فى الضرر إنه لا يحسن إلا للاستحقاق ؛ لأنا قد بينا حسنه للنفع على ماذكرناه . و إذا صح ذلك فى الشاهد ، حسن معه أن نفعل الآلام للنافع لا للاستحقاق[1] على ما نقوله فى هذا الباب . ونحن نبين الكلام عليهم فى ذلك من بعد .

---

(١) فى الأصل الاستحقاق .

فصــل

فى بيان حال النفع الذى يحسن لأجله تحمل المضرة

اعلم أنه لا يخلو من أمور أربعة : إما أن يكون دون المضرة ، و إن كان كذلك لم تحسن المضرة لأجله لأنها تكون ظلما إذا لم ينفصل بعضها من بعض، أو يكون بعضها ظلما إذا صح فيــه التمييز ، لأن القدر الذى لم يقابله النفع قــد انفرد لكونه ضررا واقعا على وجه الظلم . و إذا كان كذلك، فواجب أن يكون قبيحا ، أو يكون النفع الذى فيه موازيا للضرة ومساويا لها . فتى كانت الحال هذه ، وجب كونها قبيحة — لا لأنهـا ظلم — لكن لكونها عبثا ، لأنه يصير ما فعـله كأنه لم يقع ، من حيث إن الذى دخل فى ملكه بمنزلة ما أخرجه عن ملكه فى سائر وجـوه النفع وفى سائر وجوه الأغراض ، فيصير ما فعله لا فائدة فيه ، فيكون عبثا ، أو يكون قدر النفع أزيد من المضرة ، ويكون قدر الزيادة قدرا يلتبس حاله وتختلف أحوال العقلاء فيــه . فتى كان هذا حاله ، لم يمتنع أن يحسن لأجله ؛ لأنه و إن كان قد تختلف أحوال العقلاء فيه على حسب ما هم عليه من سائر الدواعى والأغراض وافتراق الأحوال فى التمـاس المنافع ومقـاديرها ؛ على ما بينـاه . وإما أن يكون القدر الزائد فى النفع بحيث لا شبهة فيــه على أحد العقلاء أنه يختار ذلك القدر من المضرة لأجله ، فهـذا ما يحسن من كل أحد تحمله لأجله ، ولا تختلف أحوال العقلاء فيه .

وقــد بينا أنا كما نشرط فى النفع أن يكون موفيا على المضرة ، فإنا نشرط فيــه أن يكون معـلوما لتحمل المضرة ، وأن يكون متحملا لهـا لأجله ، وأن ينظر فى ذلك النفع ، فإن كان تخرج به المضرة من أن يكون ظلما وعبثا جميعا، لم يطلب

فى حسنها سواء ، نحو ما نفعله فى أنفسنا من المضار لأجل الأرباح وغيرها ، وإن لم يخرج بذلك النفع فيه من أن يكون عبثا . والواجب أن يثبت فيه نفع أحسن ليخرج به من كونه عبثا ، على ما ذكرناه فى إلزامنا الأجير العمل المتعب لأجل دينار يعطيه أنه لا بدّ من أن يكون فيما يستعمله فيه نفع[1] لكى يخرج به من كونه عبثا . فتى تكاملت هذه الجملة ، وجب القضاء بحسن الضرر لأجل النفع .

وأما الأغراض التى لأجلها يحسن ما يفعله تعالى من الآلام ، فستكلم فيها[2] من بعد . فإن قيل على ما تقدم ذكره : أليس يحسن من الإنسان أن يقرض دينارا واسترد مثله فقد يحسن منه تحمل المضرة لنفع مثله . قيل له : إن ذلك يحسن مثله لأنه إحسان إلى الغير . فكما يجوز أن يحسن إليه ببذل جميعه ، فقد يجوز أن يحسن إليه برد مثله ، وإن كان لو لم يكن إحسانا وكان إنما يفعله للنفع لم يكن ليحسن إلا إذا زاد عليه ، كما لا يحسن من البائع أن يبيع الشىء لمن يؤخر[3] على حد ما يبيعه بالثمن المعجل ، بل لا بدّ من زيادة نفع لموضع التأخير .

فإن قيل : إن الذى أجبتم به يزيد المسألة تأكيدا لأنكم كأنكم حكمتم بحسن الظلم وعبرتم عنه بأنه إحسان .

قيل له : إن تحمل المضرة بفعل العبادات قد ثبت بالعقل حسنه لما فيه من الثواب ، كما ثبت حسن الضرر لنفع زائد . فكل واحد منهما أصل فى بابه . ولولا حسن الضرر للثواب لما حسن للنفع المعجل ، لأن ذلك مؤجل وهذا معجل ، وإن كان طريقهما يختلف ، لأن العبادة لا تحسن لأجل الثواب وإن كان إيجابها وتحسينها فى العقل لا يحسن إلا للثواب . وليس كذلك حال الضرر المفعول للقرض ،

---

(١) فى الأصل نفعا . (٢) فى الأصل فيه .

(٣) فى الأصل عن مؤخر .

لأنه لأجله يحسن . ولولا العلم به على ما قدمناه لما حسن . وإذا صح ذلك وكان في القرض ما ذكرناه من معنى الإحسان الذى ندب إليه المرء وتعبد به، حسن وإن لم يحصل فيه نفع زائد، كما تحسن الهبات والصدقات . هذا إذا لم يكن في القرض للقرض سرور معجل؛ وإن حصل له ذلك، اجتمع مع النفع المتأخر نفع متقدم وصارا بمجموعهما مما تحمله من المشقة .

فإن قيل : كيف يحسن من المستقرض تناول القرض على أن يرد بدله ؟ أو ليس ذلك يوجب حسن تحمل المضرة لمنفعة فاتت وتقدمت ، بل يوجب ذلك لحسنه لا لمنفعة أصلا ؟ إن المستقرض قد يضيع ما تناوله ولا ينتفع به ويلزمه مع ذلك الرد .

قيل له : كما لا يمتنع في المستأجر أن يتناول الأجرة قبل العمل بأوقات ولا يمتنع ذلك من كونه عوضا للضرة التى يتحملها بالعمل، ويحل محل العوض إذا تناوله مع علمه أو تاليا لعلمه، فكذلك القول فيما ذكرناه من الاستدانة . فأما وجوب الرد عليه فليس المعتبر انتفاعه ، بل المعتبر في ذلك حصوله ؛ فلذلك يلزمه رد بدله كما يلزم المستأجر القيام بالعمل وإن لم ينتفع بالأجرة المقدمة .

فإن قال : لو كان رد الدين يحسن منه مع[1] ما فيه من المضرة لما تعجله من الاستدانة لوجب أن لا يلزمه ذلك متى أتلف بموت غيره[2] ، أو غصب واختلس ، أو لأنه ورث من عليه الدين . وفى ثبوت ذلك على من هذا حاله دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له : متى لزمه دفع البدل للاستهلاك وما يجرى مجراه، فذلك إنما يلزمه على طريقة الانتصاف . فكأن الله تعالى — لما تضمنه[3] الانتصاف ، علم أن

(١) فى الأصل معا . (٢) فى غير واضحة فى الأصل . (٣) فى الأصل تضمن .

المصلحة فى بعض ذلك تقديمه إلى حال التكليف، كما أن الصلاح فى بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره . فهذا حاله . وأما إذا لزم ذلك على جهة الأدب، فذلك فى بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره ، وهــذا حاله يعلم سمعا . فعــلى حسب ما ورد به يحكم ، لأنه كان لا يمتنــع أن يملك الوارث جميع المــال ولا يلزمه قضاء الدين، بل كان لا يمتنع أن يرد منه شيئا و يلزمه من جهة العبادة ذلك . فلا مدخل لهذا الكلام فيما سأل عنه .

فصــل

فى أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه

يدل على ذلك أنه قد يحسن من أحدنا تخليص النفس من عظيم المضرة بيسيرها ، لأنه عند الخوف من السبع يحسن[1] منه العدو على الشوك ، وعند قرب النار منه يحسن منه الهرب على وجه يشق . وكذلك عند البرد الشديد ونزول الثلج ، وعند تهديد الظالم . وكذلك فقد يحسن منه عند حلول الأمراض التحمل للعلاج الشديد لكى يتخلص[2] من دوام المرض . وعلى هذا الوجه يحسن من العقلاء عند الفقر أو الخوف من الفقر تحمل المشقة بالصناعات والتجارات لإزالة ذلك . وعلى هذا الوجه تبنى الكلام فى وجوب النظر فى طريق معرفة الله ، لأنه على ما بيناه يتحرز بها[3] من الخوف العظيم الذى أورده الداعى والخاطر . وكل ما ذكرناه يعلم العقلاء حسنه إذا وقع على هذا الوجه باضطرار[4] ؛ لأنهم متى علموا من حال الضرر حصول دفع ضرر عظيم واقع أو كالواقع ، علموا حسن ذلك باضطرار . وإنما تلتبس الحال فى ذلك متى لم يعلم من حال الضرر ما وصفنا بأن يجوز للتحمل[5] للضرة أن يندفع عنه الأعظم من دونه ، أو يجوز أن لايندفع به أصلا ، أو يجوز أن يندفع بغيره كما يندفع به ؛ أو يعتقد أنه لا تأثير له فى دفع ذلك وإن اندفع عنه ، إلى غير ذلك من الشبه . وأما إذا علم ما ذكرناه ، فلا شبهة عليه فى استحسان هذا الضرر ؛ بل قد يعلم وجوبه عند ذلك . وربما صار ملجأ إليه ، والإلجاء آكد فى بابه من الإيجاب ؛ لأن

---

(١) فى الأصل ويحسن .

(٢) فى الأصل يخلصونه .

(٣) فى الأصل به .

(٤) أى يعلمونه باضطرار أى علما ضروريا .

(٥) فى الأصل المتحمل .

الواجب قد يختار فيه أن لا يفعل ويصح ذلك فيه ، والإلجاء لا يمكن فيه ذلك .
ولا يجوز أن يصير ملجأ إلى الضرر لدفع ضرر عظيم إلا لو[1] كان أقل — حتى يلتبس الحال فيه — للزمه أن يفعل ذلك . ولا يجوز أن يلزمه ذلك إلا والفعل حسن ، لأن وجوب الفعل يقتضى صفة زائدة على حسنه .

فإن قال : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يحسن أن يعتقد الثنوية قبح ذلك .

قيل له : قد بينا من قبل ما يمنع من صحة اعتقادهم لذلك ، وأنهم يخبرون عن أنفسهم بأن لا حقيقة له كما تخبر النصارى عن اعتقادها فى الواحد أنه ثلاثة . وقد بينا فيما هــذا حاله أنه يجب فيمن أظهره أن يعد كاذبا أو متأولا ، ولا يصرف ما أظهره إلى ما يصح أن يعتقد .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك يحسن لا لدفع الضرر العظيم ، لكن لأن فيه نفعا أعظم منه ، وهو ما يلحقه من السرور بزوال الضرر العظيم عنه .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول وبين من قال إنمــا يحسن لأنه يزول عنه الغم الثــابت لأجل الضرر العظيم ؛ لأنه إذا ثبت بثبوته ، زال بزواله . فلما بطل ذلك ، علم أن الواجب أن يحسن لدفع الضرر العظيم لأنه الذى يتصوره ويعرفه ويخافه ، وبحسبه يتحمــل المضرة . وتعتبر حاله فى كيفية ما يتحمله من المضرة ، فيجب أن يكون هو المعتبر .

وبعد : فإن الواجب فى كل هذه المسائل أن لا يتعلق الحكم فيها بمــا يحصل تابعا لغيره ، بل يجب أن < يكون > تعلقه بمــا يحصل[2] أصلا ومتبوعا . وقد بينا

---

(١) فى الأصل ولو — والمراد إلا لوكان الضرر المتحمل أقل .

(٢) أى يكون .

أن تحمل المضرة لزيادة نفـع أصل ، فلا يجب أن يقال إنمـا يحسن لزوال الغم بفقد تلك الزيادة ولحصول السرور ، لأن ذلك يدخل تبعا ، فكذلك القول فيا سألت عنه .

وبعـد ، فقد بينا أن الضرر لأجل النفع لا يجب وإنمـا يحسن . وقد ثبت فى الضرر المدفوع به ضرر أعظم منـه أنه إن لم يبلغ حد الإلجاء ، فلا أقل من أن يكون واجبا ، فكيف يجوز أن يقال إنه يحسن للنفع ؟

وبعد ، فلو حسـن للنفع الزائد / لوجب فيمن عرضه لذلك وأحوجه إلى تحمل المضرة لدفعه بالتهديد والتخويف والظلم أن يكون محسنا إليه ؛ لأنه على هذا القول — من حيث أحوجه إلى هذا الضرر — نفعه بمـا هو أعظم . وفى علمنا بأن من أحوج غيره إلى دفع المضرة على هـذا الحد ملوم مسـتحق للذم ، دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : كيف يصـح أن تحكموا بأن يحسن لدفع الضرر ولا معرفة لكم بأن الضرر يزول به ، لأن الأمـور المستقبلة لا تعلم وإنمـا تظن ، ولا يجـوز أن يدفع به[1] ما قد وقع من الضرر .

فيقـال : إن ذلك متيقن ، وإنمـا يدفع به ما لم يقع ممـا لولا ما تحمله لكان سيقع ، وذلك مستقبل لا يقطع به من جهـة العقل ، فكيف يصـح لكم الحكم بمـا ذكرتموه ؟

قيل له : قـد بينا أنه متى حسن للخوف والظن للضار العظيمة إذا ظن زوال ذلك به ، فلو تيقن لكان بأن يحسن لأجله أولى . وإذا صح ذلك ثبت ما قدمناه . على أنا لا نمنع من القول بأن قرب النار منه على بعض الوجوه ، وقرب السبع منه

---

(١) لعلها « بها » أى الأمور المستقبلة .

على وجه يخاف من جهته هو مضرة . وإذا كان نفسه مضرة ، وعلم أن ذلك يزول منه بالهرب ، فقد بينت ما أوردناه . وقد يقطع أحدنا متى ثبت فى موضع أنه يدوم به الحر أو البرد ، فتى تحمل المضرة لزوالها فقد يتفق زوالها به . وكذلك القول فى الجوع والعطش الى غير ذلك مما يدفعه عن نفسه بأفعال معلومة . وعلى هذا الوجه توجب التوبة لأنه يتيقن استحقاق العقوبة بما فعله من كفر وفسق فيزيل ذلك عن نفسه ببذل الجهد فى التوبة على ما نبينه من بعد .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة لما ذكرتم ، لوجب متى اندفع به الضرر العظيم فى المعلوم وعنده لا يندفع به ، أن يحسن منه ذلك ، وقبحه يقضى بفساد ما قلتم .

قيل له : قد أجبنا عن ذلك من قبل بأن قلنا إن المعتبر فى هذا الباب بما معه تنتفى وجوه القبح عن المضرة . ومتى علم أو ظن زوال ذلك بها فقد انتفى وجه القبح ، فحسن . ومتى لم يعلم ذلك ولم يظنه ولم يخطر له بالبال ، فهو غير آمن فيما يحمله من المضرة أن يكون ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح فى الفعل أو لا يعلم ثبوت ذلك فيه فى أنه يقبح فى الحالين . وإنما يخرج من القبيح إلى الحسن فى أمر ذلك على جملة أو تفصيل على ما بيناه فى باب النظر ؛ وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : لو حسن منه تحمل ذلك لدفع ما هو أعظم منه ، لوجب أن لا يحسن من أحدنا العلاج فى المرض الا إذا علم تأثيره فى زواله . وقد علمنا أن ذلك قد يحسن للعادة وإن لم يعلم ذلك . فتى قلتم إن ذلك يقبح مع استحسان العقلاء له ، فما أنكرتم من قبح جميعه وإن استحسنوه ؟

قيل له : إن العلاج الذى ذكرته يحسن ، لأنه يظن عنده زوال المرض الذى هو أعظم منه ؛ لأن المرض النازل هو فى الحكم كأنه ثابت فى المستقبل من حيث يظن ذلك ؛ فإذا عالج ، إنما يظن زواله من جهة العادة ، أو بالخبر حسن منه ذلك ؛ لأن الظن فى هذا الباب يقوم مقام العلم . وأما إذا عالج بما لا أمارة له فى هذا الباب بفعله ، يقبح ؛ لأن الظن بلا أمارة لا حكم له على ما بيناه فى غير موضع .

فإن قال : إن كان يحسن تحمل المضرة لدفع ضرر أعظم منها ، فيجب أن يحسن منا أن تفعلها[1] بغيرنا من العقلاء كما يحسن منا تحمله فى نفوسنا .

قيل له : متى كانت الحال فيها ظاهرة فإن ذلك يحسن كما ذكرناه فى النفع . ومتى التبس الحال فيها وصار بحيث تختلف أحوال العقلاء فيه ، فإن ذلك يحسن فيه[2] جبر العاقل عليه على ما سلف القول فيه ؛ لأن الكلام فى ذلك وفى باب تحمل المضرة للنفع لا يختلف . فجوابنا الآن الجواب فيما تقدم . بل الكلام فى هذا الباب أظهر لأنه فى الأكثر يحسن منه أن يفعله بنفسه بغيره كما يفعله بنفسه ، والذى يلتبس[3] فيه أقل مما يلتبس فى باب المنافع .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة / لدفع ما هو أعظم منها[4] ، لحسن من الغريق أن يبذل بعض أطرافه لكسر وقطع لكى يتخلص به من الغرق . ولو حسن منه ذلك لحسن ممن يمكنه أن يخلصه أن يتناول طرفه بكسر وقطع ويخلصه بذلك مع قدرته على تخليصه مع السلامة . وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكرتموه .

---

(١) فى الأصل تفعله .   (٢) فى الأصل منه .
(٣) فى الأصل لبس .   (٤) فى الأصل منه .

قيل له : أما الغريق فمتى غلب على ظنه أن سلامته فيما[1] ذكرته ، فحسن منه أن يبذله كما يحسن ممن يخاف أن تسرى الأكلة[2] التى فى يده إلى سائر بدنه أن يقطعها لسلامة نفسه . ولا فرق بين الموضعين ألبتة . وأما إذا أمكنه تخليص نفسه من ذلك فقبيح منه بذل طرفه منه ، كما يقبح منه قطع يده للأكلة إذا أمكنه تخليص نفسه من دون قطعها . وأما من ينجيه من الغرق ، فإن كان له فى كسر يده غرض ضخم[3] ، فإنه يحسن منه كسر يده لما فيه من الفرض وإن أمكنه أن يخلصه مع السلامة ؛ لأن له أن يجتلب بما يفعله من المضرة منفعة . فأما إن لم يكن له غرض ، فيجب أن يقبح منه ذلك لأنه عبث لا لأنه ظلم على ما تقدم القول به . وقد شبه ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله بتحمل الرجل الكلفة فى اقتضاض البكارة لما كان له فى ذلك غرض وكان لها[4] فيه أيضا بغية ، وهذا ظاهر .

فإن قال : أيحسن من الإنسان أن يضر بغيره لدفع الضرر عن نفسه كما يضر بنفسه لدفع ضرر أعظم منه عنها ؟

فإن قلتم : إن ذلك يحسن لزمكم أن يحسن من الإنسان أن ينفع غيره بالإضرار بغيره كما ينفع نفسه بالإضرار بها ، وهذا يوجب حسن الظلم .

وإن قلتم : إن ذلك لا يحسن ، قيل لكم : فيجب أن لا يحسن من الواحد منا أن يدفع عن نفسه من يريد نفسه أو ماله لضرر ، وقد ثبت حسن ذلك فى المعقول .

قيل له : متى كان الضرر الذى يدفعه حاصلاً[5] من جهة غيره وإنما يتمكن من دفعه بدفع ذلك الغير ، فإنه يحسن منه أن يدفعه بوجه مخصوص ؛ لأنه أن

---

(١) فى الأصل بما . (٢) الإكلة الحكة كالأكال . (٣) فى الأصل غرضا ضخما .

(٤) أى المرأة . (٥) فى الأصل حاصل .

أمكنه أن يدفعه بلا مضرة ، كان هو الواجب . وإن أمكنه بمضرة يسيرة فكمثل .
بل ليس له أن يقصد إلى الإضرار به ، ولا إلى إضرار مخصوص . وإنما يلزمه
أن يقصد منعه والاجتهاد فى تخليص نفسه من يده . ولذلك متى تمكن من تخليص
نفسه منه من غير ممانعة لم تحل له المانعة ، ويصير فى هذا الوجه الضرر المفعول
بالغير كأنه ليس من قبله ، وكأن ذلك الغير بإقدامه على الظلم قد اختاره . وإما إذا
لم تكن الحال هذه ، فليس له أن يدفع عن نفسه مضرة بالإضرار[1] بغيره ألبتة . ولذلك
لا يحسن فى العقل أن يزيل الجوع عن نفسه بتناول لحم غيره لأن ذلك عين الظلم .
ولولا أن من يريد دمه أو ماله فى حكم المبيح له ممانعته ، لما حسن ذلك أيضا ،
لكنه بإقدامه على ما يفعل قد أباح الممانعة . وليس كذلك حال من لا مدخل له
فى الضرر الذى لحقه ، فكيف يحسن منه أن يضر به لدفع الضرر عن نفسه .
بل يجب فى هذا الوجه أن يكون بمنزلة إضراره بالغير لنفع نفسه فى باب القبيح
وفى أنه ظلم .

---

(١) فى الأصل بالاضطرار .

فصل

فى بيان حال الضرر المدفوع[1] متى يحسن لأجله تحمل المضرة

اعلم أن من حقه أن يكون أزيد من الضرر الذى يتحمله ؛ لأن إن كان دونه فما فعله ظلم إن كان لا يتميز بعضه من بعض ، أو بعضه ظلم إن كان يتميز ؛ وإن كان مثله فهو عبث . لأنه لا فائدة فى أن يتحمل مضرة لدفع مثلها ؛ بل الأولى فى ذلك متى كان المدفوع غير حاصل أن يكون ظلماً[2] ، لأنه تعجل لضرر متيقن ليدفع به ضررا مظنونا . فأما إذا كان المدفوع به فى حكم المتيقن فهو عبث على ما قلنا .

ثم يجب أن ينظر فى الزيادة لأنها تنقسم : ففيها ما يلتبس الحال فيه فتختلف أحوال العقلاء فيه على حسب اختلاف أحوالهم فيما له يتحملون المشاق للنافع ، وإذا لم يلتبس وكانت[3] الحال فيها ظاهرة ، فيحسن من الجميع تحمل المضرة اليسيرة لأجله . وما ذكرناه من ذلك يعلم على الجملة دون التفصيل لأنا لا نعلم قدر الزيادة فى هذا الباب إلا بالصفة التى ذكرناها . وقد ثبت أن الضرر المدفوع من حقه أن لا يكون واقعا ، وما ليس بواقع فليس له حكم الواقع ، فلا بد من مزية للواقع عليه فيما له يختار حتى يساويه . وإذا صح ذلك ، كان لا بد فى طلب المساواة فيه أن يكون المدفوع أزيد مما يتحمل لأجله ، فكيف إذا وجب طلب الزيادة ؟ فلا بد لهذه العلة إذن من أن تكون الزيادة كبيرة ، وأن تخالف فى هذا الوجه زيادة

---

(١) أى المتحاشى أو المبعد .

(٢) أى تحمل الضرر .

(٣) فى الأصل كان .

النفع على الضرر ؛ لأن هناك كلاهما فى حكم الثابت ، فيسير الزيادة ككثيرها فى أنه يؤثر ، وليس كذلك الحال فى هذه المسألة .

ويجب فى الضرر المدفوع أن يكون معلوما أو فى حكم المعلوم وأن يتحمل الضرر لأجله حتى يحسن ذلك على ماقدمناه من قبل .

واعلم أن هذا الضرر وإن تحمله باختياره فهو مدفوع إليه ، ولذلك نجعله كأنه مفعول فيه ؛ وكأن الذى عرضه للضرر العظيم حمله على هذا الضرر اليسير ، ولذلك يجعل العوض على من الجأه . وليس كذلك حال ما يختاره للنفع ؛ لأن ذلك لا تعلق له بغيره ألبتة . فيصير واقعا باختياره على كل وجه . وستجد الكلام فى الفرق بين الأمرين فى باب الأغراض إن شاء الله .

فصــــل

في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا، ويخرج بذلك من كونه ظلما

اعلم أن الذى يخلص من المضار فيه هذا الوجه(1) هو العقاب والذم واللوم، لأن ما عداها(2) لا يمكن أن تتبين فيه أنه يحسن لأجل الاستحقاق . وقد بينت أنه يحسن من أحدنا أن يذم من أساء إليه أو أقدم على القبائح العظيمة وإن كان ذلك الذم والاستحقاق يغمه ويؤذيه ويؤثر فى قلبه . فقد حسن منه أن يفعل ذلك بغيره ، لا لنفع ولا لدفع ضرر معلوم أو مظنون ، وإنما حسن منه للاستحقاق على ما تقدم منه ، فصار ذلك أصلا لحسن الآلام التى هى العقوبات لأجل الاستحقاق .

والذى ذكرناه فى الذم معلوم بطريقة الاضطرار ، وإنما يجوز أن يشتبه على العاقل طريقة المعرفة به ، أو يقول إنه يعلم سمعا لا عقلا ، أو اكتسابا لا اضطرارا ؛ أو تشتبه حال المعرفة به فيظنها تقليدا أو ظنا على ما تقدم قولنا فيه . أو يشتبه عليه فيظن أن الغم الحاصل فى قلب المذموم ليس هو من قبل الذام ولا الذم يقتضيه ، بل هو من قبله على جهة الابتداء فلا يثبت أنه مستحق . فأما إذا زالت هذه الوجوه وما شاكلها ، فما ذكرناه من العلم قائم فى العقول .

واعلم أن تحمل المضرة لمنفعة ولدفع مضرة الأصل فيه ما يختاره الإنسان لنفسه فأما ما يحسن للاستحقاق فالأصل فيه ما يفعله لغيره ؛ لأن من حق الألم إذا حسن للاستحقاق أن لا يحسن من يفعله للاستحقاق بنفسه . وإنما يحسن منه أن يفعله

---

(1) لعله يريد إن الذى يخلص فيه هذا الوجه من المضار ... الخ .

(2) فى الأصل عداها .

بغيره ، فكيف يصح أن يجعل الأصل فيه ما يفعله بنفسه . ولا يجوز أن يجعل الأصل فى ذلك نفس العقاب لأنه معلوم باكتساب ؛ ولا بناء على الذم وكونه مستحقا ، لأنه قد لا يعلم مع كمال الفعل حسنه . ولا بدّ فى هذه الوجوه التى تحسن عندها المضار من أن يكون لكل واحد منها أصل فى الشاهد . ولا يمكن أن يقال إنما حسن منه هذا الذم بغيره للنفع الذى يجرى مجرى < >[1] إلى ماشاكله ؛ لأن ذلك قد يحسن وإن لم يقع به هذا المعنى ، كما يحسن الإحسان وإن لم ينتفع فاعله به . على أنه لو كان الأمر كما قاله لما حسن منه أن يضر بغيره لنفع نفسه على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل فى ذلك استحقاق ردّ الوديعة وقضاء الدين ، وأن من له الدين يستحق ذلك عليه ويحسن لهذا الوجه لا لنفع أو دفع مضرة ؟

قيل له : لأنا قد بينا من قبل أن ردّ الدين إنما يجب وتحسن المطالبة به للنفع المتقدم الجارى مجرى العوض له ، وأنه بمنزلة تعجيل الأجرة على العمل ؛ أو يجب بدلا عن أضرار < وجناية > وإن لم يقصد إليهما . وإذا صح ذلك فقد بطل ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علم فيما يحسن من المضار للاستحقاق أن لا يحسن أن يفعله المستحق بنفسه وقد حسن ممن عليه الدين أن يضر بنفسه لقضاء الدين . فعلم أنه لم يحسن لما ذكره .

وقد ثبت أيضا <أنه> إنما يحسن لأنه مستحق لا يجوز أن يكون واجبا أو ندبا على طريقة التعبد . وقد ثبت فى قضاء الدين ، فيجب أن لا يحسن للوجه الذى ذكره .

---

(١) كلمة غير واضحة تشبه كلمة « شفاعه » .

فإن قال : إن قولكم فى الألم إنه يحسن لكونه مستحقا يتناقض ، لأن معنى أنه مستحق هو أنه يحسن فعله ؛ فتى قلتم يحسن لهذا الوجه ، فكأنكم قلتم يحسن لأنه حسن ، وهذا يتناقض[1] .

قيل له : إن كونه مستحقا يتضمن فى المعنى حسن فعله لا أنه يفيده تصريحه[2] . ومتى كان كذلك لم يتناقض ، كما لا يتناقض القول بأن شكر النعمة يحسن لأنه مستحق إلى غير ذلك .

فإن قال : فما الذى يفيده تصريحه ليصح أن يجعل كالعلة فى حسنه ؟

قيل له : قد تقرر فى العقول أن من حق الذم أن يكون مقابلا[3] للقبيح[4] والإساءة على وجه يكون جزاء له . وأن من حق المدح أن يكون مقابلا للإحسان على هذا الحد . فلما ثبت ذلك عبرنا عنه بأنه مستحق ، وجعلنا ذلك كالعلة فى أنه يحسن فعله إذا تقدم من المفعول به ، والسبب الذى من حق هذا الفعل أن يتعلق به تعلق الجزاء . وإذا كان ما ذكرناه مفهوما لم يمتنع أن نجعله مقتضيا لحسنه على ما نذكره فى الشكر <فى> أنه يجب لمكان النعمة ، إلى غير ذلك .

واعلم أن الضرر لا يحسن من فاعله أن يفعله إلا بأن يعلمه ، أو يكون فى حكم العالم به لمثل ما قدمناه من العلة ؛ لأنه إذا كان كذلك[5] لم نأمن كونه ظلما فيقبح فعله . وإنما يخرج من أن يكون كذلك متى علم الفاعل بمكانه . ولا بد أيضا من أن يفعله لأجله[6] ؛ لأنه إن علمه مستحقا وفعله لأجل الاستحقاق كان ظلما بما فعل ولم يقع / موقع الاستحقاق .

---

(١) فى الأصل متناقض . (٢) فى الأصل بصريحه .

(٣) المراد بالمقابلة هنا الموازاة . (٤) فى الأصل القبيح .

(٥) الأولى أن يقال إذا لم يكن كذلك ، أى إذا لم يكن معلوما .

(٦) أى لأجل الاستحقاق .

واعلم أنه لا يحتاج فى الاستحقاق إلى بيان قدر ما به يستحق وأنه أزيد من هذا الضرر ، لأنه لا معتبر فيه بالكثرة والقلة على ما بينت فى باب الوعيد . والذى يفارق به هـذا الوجه ما قدمناه[1] ، هـو أن من حقه أن يقع على وجه الاستحقاق والإهانة وإلا لم يحسن ، لأنه لا يستحق فى الأصل إلا على هـذا الوجه ، فيفارق بذلك ما قدمنا من تحمل المضرة لنفع أو دفع ضرر . وسنبين وجوه التفرقة بين ذلك فيما بعد .

---

(١) فى الأصل لما .

فصـــل

فى بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر

يدل على ذلك أنا كما نعلم حسن إزالة الملك ببذل معجل، فقد نعلم حسنه ببذل مؤجل ؛ و إن كان فى الوجه الأول يحصل اليقين وفى الوجه الثانى لا يحصل سوى الظن . بل يعلم فى أكثر ما نتصرف فيه من اجتلاب المنافع ودفع المضار أنهما يحسنان عند الظن للنفع ودفع المضرة حتى يدخل فى ذلك طلب الأرباح بالتجارات والصناعات ؛ و يدخل فيه العلاجات فيما نفعل من تناول الكريه ، أو نجتنب من تناول اللذيذ . وكذلك تحمل المشقة فى طلب العلوم والآداب والأمور الرفيعة . وكل ذلك يبين أن تحمل المضار يحسن عند ظن النفع ودفع المضرة .

فإن قال : وكيف يجوز أن يحسن لأجل الظن وقد علمنا أنه كما يصدق[1] قد يكذب ، وكما تنكشف له حقيقة فقد يظهر أن لا حقيقة له .

قيل له : إنا لم نقل إنه يحسن لأجل المظنون فيلزم ما قلته ، وإنما حكمنا بحسنه لأجل الظن وعنده ، ولا بد من أن يكون حاصلا فتكون له حقيقة . فإذا كان هو المعتبر فى حسن ما يتحمله الظان من المشقة ، فسواء حصل مظنونه أم لم يحصل .

فإن قال : لو كان الظن هو المعتبر ، لوجب أن يحسن عنده متى حصل وإن ظن فيه نفعا ينقص عن المضرة . فلما علم أنه لا يحسن إلا إذا ظن نفعا موفيا عليه ودفع مضرة أعظم منه ، علم أن المعتبر فى حسن ذلك بمظنونه لا به[2] . فيجب أن لا يحسن إلا إذا علم مظنونه ، وفى ذلك إبطال ما قلتم .

---

(١) أى الظن .   (٢) أى لا بالظن .

قيل له : إن الظن وإن كان هـو المعتبر ، فإنمـا يقتضى حسن الضرر[1] متى تعلق بنفع مخصوص ودفع ضرر مخصوص ، فيحسن لأجله متى كان بهذه الصفة ، ومتى لم يكن كذلك ، كان وجوده كعدمه لمـا قد قدمناه من الدلالة الموجبة للفصل بين الظنين . يبين ذلك أن الظن عند فقـد العلم يقوم مقامـه ؛ فإذا كان متى علم نفعا زائدا على المضرة حسنت عنده ، وإذا علم نفعا دونها قبحت عنده ، وافترق حال ما يحسن ويقبح عند هذين العلمين لاختلافهما فيما تعلقا به ، فكذلك القول فى الظنين الواقعين موقعهما .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يؤكد ما سألناه ، لأنكم عنـد العلم حكمتم بحسن المضرة لا للعلم ، لكن للعلوم الذى هـو النفع ودفع المضرة ، وأخرجتم العلم من أن يعتبر فى هذا الباب فبأن لا يعتبر بالظن الذى هو أضعف منه أولى .

قيل له : إن عند العلم يعلم أنه قارن المضرة العلم ، فكذلك قد قارنها النفع . وإذا حصلا جميعا وكان حال النفع هـو المعتبر فى حسن المضرة دون حال العلم ، وجب أن يحسن لأجله ولم يكن بالعلم اعتبار ، وإن كان لا بد منه لنفع الفعل على الوجه الذى يحسن عليـه على ما تقدم القول به . وليس كذلك حال تحمل عنـد ظن النفع ودفع الضرر ؛ لأنه قـد علم مقارنة الظن له ، ولم يعلم مقارنة المظنون . وإذا علم حسنه عند ذلك ، لم يمكن صرف حسنه إلى أنه لأجل المظنون . فأوجبنا القول بأنه حسن لأجل الظن وإن كان لا بد من كونه متناولا لمظنون مخصوص ويفارق بذلك ما خالفه من الظنون . فلذلك قلنا فى هذا الوجه إنه بالظن يحسن ، وفى الوجه الأول إنه للنفع يحسن دون العـلم به . وذلك لا يمنع من حمـل الظن على العلم من حيث علمنا أنه لا بد من حسن المضرة عند هذا العلم ، كما نعلم حسنها عند هذا

---

(١) أى يقتضى اعتبار الضرر حسنا .

الظن . ولا يجب متى حملنا أحدهما على الآخر فى أنه يحسن عنده أن يتساويا فى أنه يحسن . بل لا يمتنع أن يحسن عندهما على سواء ثم يفترقان ، فيحسن لأجل الظن ولا يحسن لأجل العلم ، بل يحسن لأجل المعلوم لما بيناه من التفرقة بين الأمرين. على أنا قد بينا من قبل أن ذكرنا وجوه الحسن فى الفعل مجاز، وأنا نعنى بذلك ما عنده يعلم أنه يحسن وإن كان لا يحسن لأجله ، وبينا أن المعتبر فى ذلك انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه مخصوص . وقد عرفنا أن وجوه القبح لا تنتفى عن الضرر إذا علم فيه نفع زائد لمكان العلم ، وإنما ينتفى ذلك عنه لمكان المعلوم إذا كان الحال فيه هذه . فجعلنا الوجه فى حسنه نفس النفع دون العلم به. وقد علمنا متى حسن عند الظن أن الذى لأجله انتفت[1] وجوه القبح عنه هو الظن دون المظنون من حيث علمنا ثبوته دون ثبوت المظنون . فيجب أن يكون هو المعتبر. وإذا صح ذلك فقد سقط كل ما سأل عنه .

فإن قيل : إن المضرة مع هذا الظن لو حسنت لكان قد حسن مالا نأمن فاعله أن يكون قبيحا ؛ وقد حكمتم بقبح كل ما هذا حاله ، فكيف تحسن المضرة عنده .

قيل له : إنه متى علم هذا الظن فقد علم انتفاء وجوه القبح عنه ؛ وذلك يوجب أنه قد أمن من كونه قبيحا من حيث علمه حسنا ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه . وإنما كان يجب ما ذكرته لو كان يحسن لأجل المظنون . وأما إذا حسن لأجل الظن ، فبعلمه بحصول الظن قد أمن فيه القبيح ، كما يأمن ذلك عند علمه بحصول النفع فيه .

---

(١) فى الأصل انتفى .

فإن قال : فيجب على هـذا الوجه أن تحسن سائر الأفعـال لأجل الظن متى تعلقت[1] بمـا لو علمه الظان لحسن لأجله ؛ وهذا يوجب عليكم أن يحسن الخبر عند ظن كون مخبره[2] على ما يتأوله ، كما يحسن عند العلم بذلك ؛ وكذلك القول فى الاعتقادات وسائر الأفعال ، وإن كانت أجمع لا يحسن عند الظن فعلا ، وجب مثله فى المضار .

قيل له : يجب أن تعتبر الأفعال بمـا يقتضى فيها الدليل من اختـلاف أو ائتلاف فى هذا الحكم . فإن كان الدليل يقتضى مساواتها فى هذا الوجه ، حكم به . و إن أوجب افتراقها فيه ، حكم به . لأن وجـوه الحسن والقبح فى الأفعال لهـا أصول ضرورية فى العقول . فيجب فى كل باب من الفصـل أن يرد مشكله على أصـله ولا يقاس بعضه على بعض إلا أن يكون طريق معرفته القيـاس ؛ بل يجب إلحاق كل باب بأصله . ولذلك حكمنا بقبح الكذب من حيث كان كذبا ، ولم نحكم بقبح الضرر من حيث كان ضررا لمـا ثبت قبح بعض الكذب باضطرار ، وعلم دليل العقل أنه إنمـا قبح من حيث كان كذبا ، فحملنا عليه ما عداه . ولم يثبت فى العقل ما يقتضى أن الضرر يقبح لأنه ضرر ، فحكمنا فيه بأنه يقبح متى كان ظلما أو عبثا وحملنـا كل ما اختص بهذين الوصفين على أصوله . و إذا ثبت ذلك وكان الظان فى خبره أن مخبره على ما يتأوله مجوزا[3] لكون خبره كذبا وغير آمن من كونه كذلك — وقد علم أن كونه كذبا وجه لقبحه — فيجب متى لم يأمن كونه كذلك أن يكون قبيحا ، وأن يحكم بأن الظن متى لم يخرج المخبر من أن يكون بهذه الصفة ، لا يقتضى حسن هـذا الخبر . وليس كذلك متى علمه[4] صدقا ، لأنه قـد أمن فيـه

---

(١) فى الأصل تعلق . (٢) غير منقوطة فى الأصل والظاهر أنه غير بالقاء .

(٣) أى وكان الشخص الذى يظن فى الخبر أن مخبره على ما يتأوله مجوزا الخ .

(٤) أى علم الخبر .

ما يقبح لأجله ، فصح أن يحسن إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك حال الضرر ، لأن حسنه بالظن فى أنه أصل لحسنه لأجل النفع ؛ وخروجه من كونه ظلما لكل واحد من الأمرين على سواء . والظان فى المضرة منفعة زائدة كالعالم بها فى أنه آمن من < أن > تكون واقعة على وجه تقبح عليه . ولهذه الجملة قلنا إن الظن إنما يقوم مقام العلم فيما يحسن أو يقبح للنافع والمضار .

وأما الاعتقاد فقد ثبت أنه متى كان جهلا ، فحاله فى أن يقبح كحال الكذب . وقد علمنا أن الظن / لأن معتقده على ما تناوله لا يخرجه من أن يكون غير آمن فيه أن يكون فيه جهلا ؛ فيجب أن يقبح الإقدام عليه عند الظن وإن حسن عند الظن على بعض الوجوه .

فإن قال : فأنتم تقولون إن الاعتقاد الواقع عن النظر يحسن وإن لم يأمن الناظر فيه ما ذكرتم ، وهذا يبطل ما أفردتم ، ويبين أن الظن فى الاعتقاد كهو[1] فى المضرة فى أنه يحسن عنده .

قيل له : قد بينا فى باب النظر والمعرفة أنه قد يأمن ذلك لوجهين : أحدهما بأن يعلم بعقيدة ، والثانى على وجه الجملة بأن يعلم أن سببه قد حسن وثبت فى عقله أنه لا يحسن إلا والمعلوم من أمره أنه لا يؤدى إلى الجهل ، فيحسن منه فعل الاعتقاد بفعل سببه على هذا الوجه ؛ لأنه قد أمن فى الجملة أن يكون جهلا كما أمن فى الوجه الأول على التفصيل . ذلك ، ولا فرق بين أن يأمن ما ذكرناه فى جملة أو تفصيل . ولذلك تحسن المعرفة على هذين الوجهين . ولا يحسن من أحدنا الإقدام على التقليد <   >[2] وإن كان الظن قد يحصل فيهما . ففارق حال الاعتقاد

---

(١) كان الأولى أن يقول كالظن فى المضرة بدلا من قوله كهو فى المضرة .

(٢) كلمة غير واضحة وهى قريبة من كلمة والتحيز .

لحال المضار المتحملة للظن بما ذكرناه . والقول فى سائر الأفعال يجرى على هذا النحو ، لأن الأمر فى القبيح[1] و إرادة القبيح وتكليف ما لا يطاق إلى ماشا كل ذلك فى حكم الكذب والجهل فى أن الظن لا يؤثر فيها[2] كتأثيره فى المضار . فلذلك جعلنا الكل بابا واحدا ، وفصلنا بينها[3] و بين المضار للوجه الذى قدمناه .

فإن قيل : فإنى أسأل عن الأصل فى ذلك وأقول لماذا فارقت المضرة هذه الأفعال حتى صار الظن فيها مؤثرا فى إخراجها من قبح إلى حسن ، ولم يؤثر فيا عداها .

قيل له : إنا إذا دللنا على التفرقة بينهما فى الحكم ، فقد صح ما أردناه ، عرفنا العلة فى ذلك أم[4] لم نعرفها ، كما أنا نعلم بالدليل مفارقة الحياة للكون فى حاجتها إلى بنية مخصوصة وأعراض مخصوصة ، عرفنا العلة فى ذلك أم لم نعلمها . وإنما يؤثر فقد العلم بالعلة فى معرفة الحكم / متى كان طريق معرفته معرفة العلة . وأما إذا صح أن يعلم بطريقه وإن فقد العلم بالعلة ، فغير ممتنع أن يعلم الحكم دون العلة . وإذا صح ذلك فيه ، فكما يجوز أن لا تعرف العلة ، فقد يجوز أن لا يصح أن نعلمها بأن لا يكون عليها دليل ولا يؤثر ذلك فى التكليف . ولذلك نجد فى كتب شيوخنا رحمهم الله التوقف فى كثير من المواضع فيما[5] يجرى هذا المجرى ، و إن لم يقدح ذلك فيما يجب معرفته من الأحكام . و إذا صح ذلك وثبت بالدليل أن عند هذه الظنون المخصوصة يحسن منا تحمل المضار ، وعلم أنها[6] المعتبرة فى حسنها[7] دون المظنون ودون

(١) فى الأصل بالقبيح .
(٢) فى الأصل فيه .
(٣) فى الأصل بينها .
(٤) فى الأصل أو .
(٥) فى الأصل عما .
(٦) أى الظنون .
(٧) أى المضار .

غيرها ، فيجب القضاء بأنها تحسن عند الظن ، كما يجب لمثله القضاء بأنها تحسن عند العلم بالمنافع المخصوصة . ولما ثبت فى سائر الأفعال التى قدمنا ذكرها أن الظن لا يؤثر فى نقلها من قبح إلى حسن ، وجب الحكم بذلك وإن لم تعرف العلة . على أنا قد بينا من قبل ما يجرى مجرى العلة ، لأن المضار إذا أثرت[1] فيها المنافع وصارت لأجلها خارجة من أن تكون مضرة حتى صارت كأنها منفعة ، فغير منكر أن يقوم الظن مقامها . وليس كذلك حال الجهل والكذب ؛ لأن النفع فيهما لا يؤثر ، فكيف يؤثر فيهما ظن النفع ؟ يبين ذلك أن للضار مقدارا يصح أن تعتبر فيه[2] مقابلة النفع والزيادة فيه ، ويصح أيضا أن تعتبر ذلك فى الظن باعتبار متعلقه . فصح أن يحسن عندها . وليس كذلك حال الجهل والكذب ؛ لأنه ليس هناك مقدار يعتبر فيستحسن عند حصول ما يزيد ويستقبح عند خلافه ، فلا تتأتى فيهما الطريقة التى تؤثر معها المنافع فى المضار ؛ فبأن لا يصح اعتبار الظن فى حسنها أولى . وهذا يبين التفرقة بين الأمرين فى العلة ، كما أن ما قدمناه يبين التفرقة بينهما فى الحكم . ولهذه الجملة اعتبرنا[3] فى الطاعات مقادير الثواب فى الأوقات لما لم يصح اعتبارها من غير تضمين بوقت ، ولذلك اعتبرنا مثله فى الإحباط والتكفير مضمنا كالمستحق فى وقت لما لم تصح المعرفة بالزيادة والنقصان والمقابلة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : إن الكذب وإن كان الظن لا يؤثر فيه من حيث لا يؤثر نفس النفع فى حسنه ، فقد علمنا أنه يؤثر فى حسن الصدق ؛ فيجب أن يحسن لأجل الظن .

---

(١) فى الأصل أثر .
(٢) فى الأصل فيا .
(٣) فى الأصل اعتباره .

قيل له : إنا لا نأبى ذلك ؛ بل نقـول إنه إذا علمه صدقا ، فكما يحسن من هذا العالم للنفع ، فقد يحسن منـه لظن النفع ، وإنمـا منعنا من أن يقـوم الظن لكونه صدقا مقام العلم . وأما فى الوجه الذى ذكرناه فقد يقوم مقامه .

فإن قال : فقـد أقمتم الظن مقام النفع فى موضع لا يصح أن تعتبر فيه مقادير النفع ، وفى ذلك إبطال ما قدمته .

قيل له : إن النفع قد يؤثر فى حسن الفعل على وجهين : أحدهما ما قدمناه ، ولا بد من اعتبار المقادير فيـه . والثانى أن يؤثر فى حسنه ، لأنه يخرج به من أن يكون عبثا . فعلى هذا الوجه قليله ككثيره ، فغير واجب اعتبار المقدار . وفى كل واحد من الوجهين يقوم الظن مقام العلم على الوجه الذى بنينا أمره عليه من اعتبار المقدار فى الظنون أو فقد اعتبار ذلك .

فإن قال : ما أنكرتم أن الظن لا يؤثر فى حسن المضار[1] ، وأن أحدنا عند الظن يتحمل المضرة لأنه مدفوع إليها فيختارها وإن لم تكن حسنة .

قيل له : لا فرق بين من قال ذلك وبين من اعتل بمثله من الثنوية بقبح كل مضرة وإن علم فيهـا نفع أو دفع ضرر . وإذا لم يصـح لهم ذلك من حيث علم بالطريقة التى بها يعـلم حسن الأفعال أن الضرر يحسن عنـد النفع ودفع الضرر ، فكذلك القول فيما يحسن منه عند الظن .

وبعد ، فإن كثيرا من المضار قـد يختاره أحدنا للظن من غير أن يكون مدفوعا إليه ، نحو إتعاب النفس فى طلب العـلوم والآداب ، ونحو التجارات الواقعة من ذوى اليسار ، وفى ذلك إبطال ما سأل عنه .

---

(١) أى لا يؤثر فى اعتبارها حسنة .

وبعد ، فإن الأمر لو كان كما ذكرتم لم يجب القضاء بقبحه ؛ لأنا قد نعلم فيما يدفع إليه ويلجئ إليه أنه قد يحسن ، كما قد نعلم فى بعضه أنه يقبح . فكيف يصح أن نجعل كون الضرر ملجأ إليه علامة لكونه قبيحا ؟ بل لو جعل علامة لحسنه ، كان أقرب ؛ لأنا قد بينا فى باب الإلجاء أنه أوكد من الايجاب . وإذا لم يصح فى الواجب أن يكون قبيحا ، فبأن لا يصح فيما يلجأ إليه لبعض الأسباب أن يكون قبيحا أولى .

فإن قال : لو حسن الفعل للظن لتأتى ذلك فى كل قادر وفاعل ، فكان يجب أن يصح فى أفعاله تعالى أن تحسن لأجل الظن ، وفساد ذلك يبطل ماذكرتم .

قيل له : إذا جاز أن يحسن الضرر لأجل النفع ودفع الضرر ولا يتأتى ذلك فيه تعالى لاستحالة المنافع والمضار عليه ، فكذلك القول فى الظن ، لأنه يستحيل عليه كاستحالتها .

فإن قال : إنه سبحانه وإن لم يحسن أن يفعل لنفع ودفع ضرر كالواحد منا فيما يخصه فإنه يصح أن يفعل ذلك لغيره للوجهين(1) ، فقد دخل هذا الوجه فى أفعاله ، وليس كذلك حال الظن لأنه لايتأتى فيه ألبته . قيل له : إذا كان تحمل المضرة يحسن منا لنفع يعود علينا ، وللظن ، ولم يمتنع حسن ذلك ، وإن لم يصح فيه تعالى ، فما الذى يمنع من أن يكون سبيل الظن فى كل فعل فى أنه لايتأتى فى أفعاله تعالى سبيل النفع الراجع إلينا ، فى أنه لايصح فيه تعالى . فحمل الظن على هذا النفع قد صح فى إسقاط ما سألته ، وإن كان فيما يعود على الغير من النفع قد يصح فيه تعالى من حيث كان النفع معلوما له تعالى ، وإن كان يلحق غيره ، ومع الظن لا يصح فيه من حيث كان عالما لذاته . فحاله فى جميع الأفعال كحال أحدنا فيما يعلم من المضار

---

(1) المراد بالوجهين النفع ودفع المضرة .

حصول النفع فيه فى أنه لايصح فيه أن يكون للظن حكم ؛ لأنه إنما يعتبر متى لم يحصل العلم ، فأما إذا حصل فغير معتبر به ، بل غير صحيح حصوله لأنه كالمنافى للعلم ، وفى ذلك إبطال ماسأل عنه .

فإن قيل : لو حسن ذلك للظن لحسن وإن لم يعلم الظن .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لابد من أن يعلم ماله تحسن المضرة وإلا لم يؤمن كونها قبيحة . فكما أن ما يحسن منها للنفع لابد من كونه معلوما لفاعل الضرر حتى يوقعه لأجله ، فكذلك القول فى الظن .

فإن قال : لو حسن لأجل الظن ، لوجب أن يحسن أن نفعله بغيرنا كما يحسن أن نفعله لأنفسنا لأجله .

قيل له : الجواب عن ذلك مثل ماقدمناه فيما يحسن لأجل المنافع والمضار إذا كان ذلك الغير ممن يلزمه أمره . وأما إذا كان عاقلا ، فليس يحسن منا أن نحمله الضرر لظننا أن فيه نفعا ، لأنه لابد من أن يعتبر فيه حاله كما يعتبر فيه حالنا . وذلك يمنع من أن يحسن لأجل الظن فقط ؛ بل لابد من أن يعلم مقدار النفع الذى يحصل وأنه قد بلغ حدا مخصوصا . وذلك يوجب اعتبار النفع ، فلا يجوز أن يقوم الظن مقامه .

فصــل

فى أن هذه المضار إنما تحسن لأجل الظن وتكون كالجهة فى حسنها

يدل على ذلك أن عند علمنا بهذا الظن يحسن ولولاه لم يحسن ، كما أن عنـد علمنا بالمظنون يحسن ولولاه لم يحسن . فكما يجب القضاء بأنه يحسن لأجل النفع ودفـع الضرر ، فيجب لمثله أن يحكم بحسنه لأجل الظن المتناول لها . يبين ذلك أنه بحسب الظن وما يتناوله يحسن . فتى[1] كان ظنا لنفع أعظم منه حسن ، وإن كان بخلافه لم يحسن ، كما إذا كان النفع أعظم منـه حسن وإلا لم يحسن . فإذا حسن عنده وبحسبه ، وكان العلم به على جملة أو تفصيل هو المعتبر ، فيجب أن يكون هو الجهة فى حسنه دون ماعداه .

فإن قال : فهلا قلتم إنه يحسن للاستحقاق على مايقوله أهل التناسخ ؟

قيل له : لو حسن ذلك لوجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى[2] يعلم حسنه عنـد ذلك . وقـد علمنا أن هـذا الظان للنفع العظيم فيما يتحمله لايخطر بباله الاستحقاق[3] ، ولا يعلمه على جملة أو تفصيل . فكيف يحسن لأجله ؟ وإنما تدخل الشبهة[4] فيما يكون من فعله سبحانه من الآلام على أصحاب التناسخ . وأما فيما يتحمله أحدنا فلا شبهة فيه .

---

(١) فى الأصل فتا بالألف .

(٢) فى الأصل حتا بالألف .

(٣) أى الاستحقاق فيما يتحمله .

(٤) أى تدخل الشبهة على أصحاب التناسخ .

وبعد ، فقد بينا أن مايحسن من الضرر لأنه مستحق من حقه أن يكون فعلا لغيره فيه وأن لا يعتبر رضاه فى ذلك ؛ بل يقبح منه أن يفعله برضاه ، وذلك يمنع من كونه مستحقا .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن لأجل ما يحصل له من السرور عند ظنه النفع العظيم فيه أو دفع المضرة العظيمة ، فيكون حسنا لأجل النفع الذى هو السرور لا لأجل الظن على ما قاله أبو على رحمه الله وأومأ إليه أبو هاشم فى كتاب العوض ؟

قيل له : إن السرور ليس بشىء غير الظن للنافع أو دفع المضار . وقد بينت بالدليل ذلك من حاله . فمتى قيل إنه يحسن لأجل السرور ، لم يكن مخالفا لقولنا إنه يحسن لأجل الظن الذى ذكرناه . وإنما ذهب أبو على رحمه الله هذا المذهب لاعتقاده فى السرور أنه جنس مخالف للظن . وإذا صح ماتذهب إليه فى هذا الباب فلا وجه للكلام فى هذا الفرع . يبين ذلك أن بحسب الظن يحصل له السرور ؛ وإذا ظن نفعا عظيما يزداد سروره ، وإذا ظن قليلا يتناقص سروره . فيجب أن لا يكون السرور غيره . ولذلك متى زال هذا الظن زال السرور وثبت متى ثبت . وهذا يبين من حال السؤال أنه مبنى على اختلاف عبارة ، وإلا فالمعنى واحد على ما بيناه .

وبعد ، فلو سلم أن السرور غيره لم يكن بأن يجعل وجها لحسنه أولى من الظن ، لأن أقل أحوال الظن أن يكون بمنزلته فى أن المحتمل للضرة متى علمه وعلم السرور علم حسنه ، ومتى لم يعلمهما لم يعلم حسنه . فإن وجب أن يحسن لأجل السرور ، وجب أن يحسن لأجل الظن أيضا .

فإن قال : إنما حكمت بحسنه لأجل السرور دون الظن وإن كان حالهما ماذكرته لأنه النفع دون الظن ، وقد ثبت عندى أن الضرر يحسن لأجل النفع . قيل له :

إنما كان يصح لو ثبت أنه لا يحسن إلا لأجل النفع . فأما ونحن فيه نخالف ونقول قد يحسن لأجل الظن على ما بيناه ، فكيف يصح ما ذكرته ، وما أنكرت من أن الظن حاله مع السرور كحال النفع مع دفع المضرة إذا اجتمعا فى الفعل . فكما يجب أن نحكم بحسنه لأجلهما لتساوي حالهما ، فكذلك القول فى الظن والسرور لو كانا[1] غيرين . على أن للظن عندنا مزية توجب أن الفعل بأن يحسن له أولى من السرور لو كان جنسا مخالفا له . وذلك لأن المحتمل للضرة عند هذا الظن لا يعلم حسنه إلا إذا علم الظن على جملة أو تفصيل ، وقد لا يعلم السرور ولا يخطر بباله ويحسن ذلك عنده . فلو حسن لأجل السرور ما كانت[2] تصح هذه الطريقة . يبين ذلك أن ما نفعله من المضار بمن لا يغتم ولا يسر بحاله قد يحسن لأجل الظن وإن لم يصح أن يحصل لنافيه السرور . فقد ثبت أن الظن قد ينفرد ويعلم حسن الضرر عنده ، ولا ينفرد السرور ألبتة دون الظن ويعلم مع ذلك حسنه . فيجب متى اجتمعا أن يكون الذى لأجله يحسن هو الظن الذى لو انفرد لاقتضى حسنه دون السرور . على أن السرور تابع للظن فى الصحة والوقوع ، لأن من يعتقده جنسا سواه ، فإنه يقول إنه يحتاج إليه أو إلى ما يقوم مقامه ، وأنه يحصل بحسنه . فيجب أن يكون الحكم للظن دونه كما ذكرنا من قبل فى النفع الذى يتضمن زوال الغم أن الضرر يحسن لأجله لا لأجل زوال الغم ، لأنه تابع للنفع . وأحد ما يعتمد عليه فى أصل هذا الكلام ما قدمناه الآن ، لأنه قد[3] ثبت أنه يحسن منا فيمن يظن أنه على ما كان عليه من فسق وكفر أن يذمه وإن كان ذلك يغمه ، كما يحسن ذلك لو علمناه . فلا يصح أن يثبت فى هذا الموضع سرور ، لأن أحدنا لا يسر بذم غيره إذا فعله على هذا

---

(١) فى الأصل كان . (٢) فى الأصل كان .

(٣) فى الأصل لا قد .

الوجه . فقد ثبت أن الظن قام مقام العلم فى هذا الباب . فيجب فى سائر المضار وسائر وجوه حسنها أن يكون الظن يقوم مقامها دون ما عداه .

وقد بينا من قبل أن ظنه لاستحقاق العقاب فى حسن التوبة ووجوبها قدقام مقام العلم وإن لم يحصل دخول السرور فى هذا الباب . فيجب فى سائر المواضع القضاء بأن الظن هو الذى يقوم مقام وجوه الحسن دون السرور . وما بيناه من أنه لابد من اعتبار مقدار فيما يتناوله الظن ، كما لابد من اعتباره فى نفس المنافع ونفس المضار المدفوعة بما يتحمله من الضرر ، يبين أن لأجله يحسن دون السرور لأن السرور لا يمكن اعتبار قدره بنفسه ، بل لابد من أن يرجع فى بابه إلى الظن ، وذلك يوجب أنه المعتبر دون السرور . على أنه إذا تحمل المضرة لدفع ضرر عظيم يخافه ، وظن أنه يزول به ، فقد علمنا أنه يحسن . وكما يمكن أن يقال إن السرور قد قارنه ، فقد يمكن أن يقال إن دفع الغم قد قارنه لحصولهما جميعا . فيجب إذا لم تكن لأحدهما مزية على الآخر أن يكون ماله يحسن هو هذا الظن دونهما .

واعلم أن من حق هذا الظن أن يكون معلوما للظان حتى يحسن الضرر لأجله ؛ لأنه إن فعله لا لهذا الوجه لم يحصل حسنا . ولا بد من أن يكون واقعا عن أمارة ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كان وجوده كعدمه ، ويكون كظن السوداوى فى أنه لا حكم له . ولا بد أن يكون متعلقا بمنفعة توفى على المضرة أو دفع ضرر أعظم منها على ما بيناه من قبل ؛ لأنه يقوم مقام العلم . وإذا وجب عند العلم هذا[1] الاعتبار ، فبأن يجب عند الظن أولى .

ولا بد من أن يكون العلم بالمظنون مفقودا حتى لا يكون واقعا ولا فى حكم الواقع ، لأنه متى كان كذلك لم يكن للظن حكم . ولا بد من أن يكون المظنون

(١) أى إذا كان واقعا .

واصلا الى من يحل المضرة حتى يكون له[1] هذا الحكم و إلا لم يكن به اعتبار . ولابد من أن يكون الظن متناولا لما يتعلق به أو بمن يدبر أمره ممن لا رأى له على ما قدمناه . لأن الظن إذا تعلق بغير من هذا حاله لم يكن به اعتبار . ولابد من أن يكون الذى يظنه يزيد ضربا من الزيادة على ما لو علمه لحسن؛ لأن للعلم بالنفع مزية على الظن بأكثر من مزية العلم بتعجيل المنافع على العلم بتأخيرها . وكما أن الذى يحسن منه لأجل منفعة معجلة لا يعتبر فى ذلك النفع الأدون بالقدر المعتبر فيها إذا كانت مؤجلة ، فبأن تعتبر فى باب الظن الزيادة أولى . وذلك لا يمنع من قيام الظن مقام العلم ، كما لا يمنع من قيام العلم بالمؤجل من النفع مقام العلم بالمعجل منه .

ومتى كان الظن لنفع أقل من الضرر أو مثله ، فيجب أن يكون ظلما على ما قدمناه . وأما إذا ظن نفعا أكبر منه بقدر ما يجب أن يعلمه[2] حتى يحسن لأجله ، لم يمتنع أن يقبح لأنه عبث على ما تقدم القول فيه . وإنما يخرج عن وجه القبح متى كان حال الظن ما قدمناه .

---

(١) أى الظن .

(٢) لعل المقصود إذا تساوى مقدار الظن والعلم .

فصـــل

فى الضرر المستحق : هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟

اعلم أن كلام شيخنا أبى على رحمه الله يقتضى أنه[1] لا يحسن الظن، وإنما يحسن مع العلم . ويقول إن الواقع منه عند الظن لا يكون مستحقا ، ويحسن للنفع ، لأنه عند ظنه بأن المذموم يستحق العقوبة والذم على ما كان عليه من قبل ، متى ذمه على شرط ولم يكن له مستحقا[2] ، فله نفع فى هذا الذم لأنه مصلحة ، ويكون نفعا للمذموم، لأنه عذل له وردع عن الإقدام على مثله .

وقد حكى عنه فى الذم إذا لم يصادف موضع الاستحقاق مذهبان : أحدهما أنه ذم فى الحقيقة ، والآخر أنه عذل وتأديب . وعلى الوجهين جميعا لا يمتنع أن يقول إنه لا يحسن مع الظن . ويقول فى ذلك إنه إنما حسن للنفع الحاصل للذام أو[3] المذموم أولهما جميعا ، سمى بذلك أم لم يسم به لأنه لا اعتبار بالتسمية فى هذا البـاب .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فقد ذكر فى الأبواب والتعداديات[4] أنه قد يحسن عند الظن ويكون مستحقا . قاله فى السارق إذا قطع بالشهادة وقوى هذا الوجه . وذكر أنه يحتمل أن يكون محنة ولا يكون عقوبة كما يفعل بالتائب . وقد ادعى رحمه الله حسن ذم من علمناه مستحقا له إذا غاب عنا ما يجرى مجرى الضرورة ، وكذلك فيمن أساء إلى غيره لأنه يعلم حسن ذمه وإن جوز منه وقوع الاعتذار أو

---

(١) أى الضرر المستحق .

(٢) أى مستحقا لهذا الشرط .

(٣) فى الأصل « و » .

(٤) سبقت الإشارة إلى ما سماه « التعديات » فلعله يريدها هنا ، لأن « التعداديات » ليس لها معنى اصطلاحى .

فعل ما يكفر هذه الإساءة . ولولا أن الأمر كذلك لما حسن فى العقل ذم أحد لأن العقلاء لا يجوزون فى كل من أقدم على كل ما يستحق به العقوبة أنه تعالى غفر له ذلك وإن لم يتبينه . وقد علم أن الذم يتبع العقاب ويسقط بسقوطه . وإذا جوز فى العقاب السقوط ، جوز مثله فى الذم . وهذا يوجب أن لا يحسن فى العقل ذم أحد على الحقيقة . وقد ثبت حسن الذم فى العقل ، فيجب أن يكون وجه حسنه ظن الاستحقاق ، لأن العلم بذلك مفقود فى العقل على ما بيناه . ولا يمكن أن يقال إن ذلك يحسن لنفع يعود على الذام ، وذلك أنه لا يحسن منه الإضرار بغيره لنفع نفسه ، وفى الذم إضرار بالمذموم . فلو لم يكن يحسن لكونه مستحقا لوجب كونه ظلما . وليس له أن يقول إن ذلك يحسن لنفع يحصل للمذموم لأنه إضرار به ، والنفع غير معلوم .

فإن قال : ينتفع بذلك من حيث يرتدع عن فعل أمثال ماذم عليه . قيل له إن ذلك لا يوجب حسن الذم إلا فيمن يستحقه ، لأنه لو علم ثبوته لما حسن أن يذمه لهذا الغرض .

وبعد فلو حسن لهذه البغية[1] ، لوجب أن يحسن فيمن يعلم من حاله أنه لا يستحق الذم ، وبطلان ذلك يبين أنه لا بد فى حسنه من أن يكون مستحقا . فلولا أن الظن فيه يقوم مقام العلم لما حسن من أهل العقول ما ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يحسن المدح لهذا الوجه أيضا . قيل له : كذلك نقول لأن من غاب عنا من أهل المدح[2] ، بل الحاضر الذى يجوز أن يكون باطنه خلاف ظاهره ، يحسن من أهل العقول مدحه ، ولا وجه له يحسن ذلك إلا الظن .

---

(١) أى لهذا الغرض أو الغاية .
(٢) أى الذين يستحقون المدح .

فإن قال : فيجب أن يحسن الشكر على هذا الوجه أيضا . قيل له : غير ممتنع ذلك : لأن المنعم بعد إنعامه يجوز أن يحبطه[1] بندم أو غيره ، ويحسن ذلك من أهل العقول شكره عند ظنهم أنه على ما كان عليه .

فإن قال : فيجب أن تحسن منا العبادة مع الظن كما تحسن مع العلم . قيل له إنها لا تحسن إلا مع العلم لعلة تخصها لا لأن الظن لا يقوم مقام العلم فى تحمل المضار أو فى فعلها بالغير على وجه الاستحقاق . والعلة فى ذلك أنها إنما تحسن لكونها لطفا إلا مع المعرفة على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : إذا كان هذا الضرر يحسن لأنه مستحق و إذا لم يعلمه كذلك ، لم يأمن أن يكون غير مستحق فيقبح منه .

قيل له : إذا ظنه مستحقا فقد أمن ذلك كما إذا علمه كذلك فقد أمن هذا الوجه على ما بيناه من أن الظن فى حسن المضار للنفع ودفع الضرر يقوم مقام العلم .

واعلم أن أقوى ما يقال فى المذهب الثانى أن الضرر إذا حسن لأنه مستحق ، فمعلوم من حاله أنه لا ينتقل من حسن إلى قبح بفقد المنافع ودفع المضار . ومتى قبح لأنه غير مستحق ، لم ينتقل إلى حسن بالمنافع والمضار ، فصار ماله يحسن من الاستحقاق ، وله يقبح من فقد ذلك بمنزلة قبح الكذب لأنه كذب وحسن الخبر إذا كان صدقا واقعا على وجه مخصوص . وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون للظن فيه مدخل ، كما لا مدخل له فى حسن الكذب . ولا يقوم مقام العلم بأنه صدق . فلو كان فى الضرر الذى يحسن للاستحقاق و يقبح لفقده أن يقال إن للظن فيه مدخلا[2] ، ليجوزن أن يقال إن له مدخلا فى حسن الكذب والجهل إذا ظن فيهما ما لو علمه لحسنا لأجله . ونحن نتقصى الكلام فى بقية هذا الباب فى الوعيد .

---

(١) أى يبطل ثوابه .   (٢) فى الأصل مدخل .

فصـــل

فى أنه تعالى يصح أن يفعل الالام

قد بينا من قبـل أنه سبحانه قادر على كل جنس يجوز أن يقدر عليه ، وإذا كانت الآلام مقـدورة للقادر منا فيجب كونه تعـالى قادرا عليها . وبينا أن كل ما يصح أن نفعله بسبب يصح منـه تعالى أن يفعله على جهة الابتداء أو بالسبب جميعا . وبينا أن مثل السبب يجب أن يولد من أى فاعل كان إذا وجد على الوجه الذى يولد . وإذا كان سبب الألم هو الوهى — وهو مقدور للقديم تعالى — فيجب كون الآلام مقدورة له . وقـد بينا أن العقاب لا يستحق إلا من جهته تعالى ، وذلك يوجب كونه قادرا على الآلام . وبينا من قبل أن الجنس الذى يكون لذة قد يكون ألمـا ؛ وإذا صح كونه تعـالى قادرا على ما يلتذ به العبـد ، فيجب كونه قادرا على ما يألم به لأن الجنس واحد ، ولأن ما يألم به ويلتذ من اللذة والنفـار لا يقدر عليهما إلا الله تعالى . وقد بينا فى الكلام على الثنوية بطلان قولهم بأن الألم لا يصـح وقوعه ممن تقع منـه اللذة وأن اختلافهما يدل على اختلاف الفاعلين ، وأبطلنا مقالتهم بوجوه كثيرة . وبينا أيضا بطلان القـول بأن الآلام لا تكون إلا قبيحة ، وإذا بطل ذلك وجب كونه قادرا عليهـا[1] ، وإن كان لو ثبت كونها قبيحة لم يقـدح ذلك فى كونه قادرا عليها ، وإنمـا كان يجب أن لا يثبت تعـالى فاعلا لهـا .

---

(١) فى الأصل عليه .

فصـــل

فى إثباته سبحانه فاعلا للآلام

قد بينا من قبل أن فيها ما يقع على وجوه يعلم أنه لا يصح أن تكون من فعل من حلت فيه[1] ولا من فعل الأجسام . فيجب فيما هذا حاله من الأمراض والأسقام وغيرهما القطع على أنه فعل له تعالى . وقــد بينا أن تعذر إيقاع الفعل على وجوه مخصوصة كتعذر إيجاد جنسه فى أنه يدل فى الوجهين جميعا على أنه تعالى هو الفاعل لذلك ، لأنه تعذر علينا فعل الألوان ، وتعــذر علينا تحريك ما بعــد عنا ، فالحال فيهما يجب أن يكون واحدا فى أن وقوعهما لا يصح أن يكون منــا . وإذا لم يقع من غيرنا فيجب أن يكون الفاعل هو الله تعالى .

وإذا كانت الآلام من فعل العبـاد لا تقع إلا متولدة عن الاعتماد والوهى ، وعلمنا فى كثير منها أنها تحدث لا على هذا الوجه، علمنا أنها[2] من فعله تعالى . وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحل بالعباد من غير قصـــد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه . وقــد ورد السمع بذلك فى عدة آى بين فيها تعــالى أنه يمتحن العباد بذلك .

---

(١) فى الأصل حل .

(٢) فى الأصل أنه .

فصـــل

فى أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه

قد بينا من قبل أنها متى كانت ظلما لم تكن إلا قبيحة . وبينا أنها إذا كانت قبيحة[1] فيجب أن تكون قبيحة من كل فاعل . وأبطلنا قول المجبرة فى تعليقهم القبح بالنهى وتخصيصهم بعض الفاعلين بأنه يقبح منه الفعل دون بعض مع وقوعه منهما على وجه واحد . ودللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح ألبتة ، فيجب أن يقطع فى الآلام الواقعة من قبله أنها خارجة عن أن تكون ظلما . وقد بينا أنها تقبح إذا كانت عبثا . فيجب أيضا نفى ذلك عن الآلام الواقعة من قبله تعالى . وهذا يوجب القطع فى كل ما فعله تعالى منها أو ما يفعله أنه لا يجوز أن تكون بهاتين الصفتين .

---

(١) فى الأصل إذا كان قبيحا .

فصـــل

فى أنه لا يحسن منه تعـالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن ، وأنه إنمـا يفعله للنفع أو الاستحقاق

اعلم أن الظن لا يجـوز على الله تعالى من حيث كان عالمـا لذاته . فلا معلوم إلا ويعلمـه على كل وجه يصح أن يعـلم عليه . وإذا ثبت ذلك استحالت عليه الظنون كما تستحيل على أحدنا فيما يعلمه على وجه مخصوص أن يظنه على ذلك الوجه أو على خلافه . وهذا معلوم ظاهر قبل أن نتكلم فى علته ، لأنه سواء قيل فيه إن الظن يضاد العـلم أو إنه فى حكم المضاد له فى وجوب ما ذكرناه . وإذا صح ذلك لم يجـز فيما يفعله تعـالى من الآلام أن يقال إنها تحسن منه على الوجه الذى يحسن منا لأجل الظن لنفع أو دفع مضرة أو استحقاق . وهذا الوجه ممـا لا شبهة فيه . وأما فعله تعـالى الآلام لدفع مضرة عن العبد فليس يحسن أيضا ، لأن هـذا الوجه إنمـا يحسن متى كان الألم المدفوع لامن فعـل الدافع ولا يتمكن من إزالته باختياره ، فيدفعه بتحمل المضرة . وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح فيما يفعله تعـالى[1] . فيجب أن لا يحسن منه أن يضر بالعبد لأجله ، كما لا يحسن من أحدنا أن يضر بنفسه ليدفع ضررا يمكنه أن يفعله وأن لا يفعله .

فإن قال : إنه تعالى يفعل الضرر لدفع ضرر من قبل غيره .

قيل له : إنه تعـالى قادر فى المستقبل على صفة من ذلك الضرر ، فلا معنى لأن يفعل من الإضرار به متى فعل هو هـذا الضرر ، ومتى لم يفعله لا يمتنع من ذلك .

---

(١) أى يفعله من أجل العبد .

فإن قيل : يحسن منه فعل هذا الضرر لدفع ذلك الضرر .

قيل له : إن ذلك العبد لا يخلو فيما يفعله من الضرر من أن يكون ظالما أو عادلا . فإن كان عادلا ، لم يحسن منعه من ذلك ولا ما يجرى مجرى المنع . وإن كان ظالما ، فليس يخلو من أن يكون مكلفا أو غير مكلف . فإن كان غير مكلف ، فواجب عليه تعالى أن يمنعه من ذلك إذا كان غرضه بالضرر الأول أن لا يقع هذا الضرر ، ولا يكون لتقديم هذا الضرر معنى . وإن كان مكلفا فمنعه من الظلم لا يحسن مع تقديم التكليف . فلا يصح أن يقال إنه تعالى فعل الضرر الأول لكى لا يقع هذا الضرر .

فإن قال : عنيت بذلك أنه متى وقع ذلك من قبله تعالى ، لم يختر هذا المكلف القبيح الذى هو الظلم ؛ وإذا لم يفعله اختاره ، فحسن لهذا الوجه .

قيل له : هذا هو اللطف الذى قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يفعله ، لأنا قد دللنا على أنه تعالى يمرض زيدا لمصلحة عمرو كما يمرضه لمصلحة نفسه . وإذا صح ذلك عادت الحال فيه إلى أنه سبحانه فعله لنفع المكلف ، لأن عنده يكون أقرب إلى الامتناع من القبيح ، وذلك يؤديه إلى الثواب . يبين ذلك أنه تعالى لو علم أنه متى أمرض زيدا بضرر عظيم يترك عمرو الظلم اليسير به أو بغيره ، فواجب عليه تعالى أن يفعله ، ولو كان إنما يحسن ذلك لدفع المضرة لوجب أن يعتبر فيه أن يكون أعظم منه ، وأن يكون الواصل إليه واحدا . وبطلان ذلك يبين ما قلناه .

فإن قال : إنه سبحانه يفعل الضرر من قبله لولاه كان سيفعله لا محالة .

قيل له : ليس يخلو الضرر الثانى من أن يكون لولا الضرر الأول لكان صلاحا أو مستحقا . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مستحقا لولا الضرر الأول ؛ لأنه

متى كان كذلك ، فلا مدخل[1] لتقدمه فى زوال استحقاق هذا الضرر . ولا يجوز أن يكون مصلحة لولا الضرر الأول ؛ لأنه متى كان كذلك ، وجب أن يفعل الثانى دون الأول لأنه مصلحة بشرط انتفاء الأول / كما يجب أن يفعله تعالى . وكذلك يجب أن لا يفعل الأول لكى يتكامل كونه مصلحة .

فإن قال : إن الأول إن وقع كان مصلحة وأغنى[2] عن الثانى ؛ وإن لم يقع كان الثانى مصلحة وأغنى عن الأول .

قيل له : فإن كان كذلك فيجب أن يكون تعالى إما مخيرا فيهما فيفعل ما أراد منهما ، وإما أن يجب أن يفعل الثانى لأن تقديم الأول عبث .

وبعد ، فتى كانت الحال ما ذكرته ، لم يكن الضرر الأول دفعا للضرر الثانى . وإنما لا يختار الفاعل الضرر الثانى لبعض العلل التى توجب قبحه لو فعله ؛ فلا يصح أن يقال فى الأول إنه إنما حسن لدفع الثانى .

فإن قال : ألستم تقولون فى المؤمن إذا أمرضه[3] تعالى أنه يمرضه لنفع ، وتقولون فى الفاسق والكافر إنه تعالى إذا أمرضهما — ومعلوم من حالهما أنهما يموتان على الكفر والفسق — أنه يدفع بذلك الضرر عنهما بعض العقاب[4] . فقد حسن منه تعالى أن يفعل الضرر لدفع ضرر كما يحسن منه أن يفعله للنفع .

قيل له : إنا نقول فى الجميع إنهم يستحقون عليه عز وجل العوض والنفع ، وإنه تعالى يجوز أن يوصل إلى الكافر العوض معجلا ، لكنه متى أخره إلى وقت العقاب جعله جزءا من عقابه — لا لأنه فى الأصل استحق على هذا الوجه —

---

(١) فى الأصل لا . (٢) فى الأصل وأغنا . (٣) فى الأصل مرضه .

(٤) فالأصل أنه يدفع عنهما بعض العقاب بذلك الضرر .

لكن لأنه لما أخر إلى الوقت الذى لا يجوز توفيره ، وفر عليه ما يقوم مقامه . وهذا هو الواجب فى كل من له حق متى تعذر إيصال ذلك الحق نفسه وكان له بدل يقوم مقامه ، وجب إيصاله إليه . يبين صحة ذلك أنه تعالى لو غفر لهذا الكافر وأزال عنه العقاب وصار ذلك الوقت وقت التفضل عليه ، فواجب أن يوفر عليه العوض ، وذلك يبين أن المانع من توفيره هو ما ذكرناه .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن يقولوا فى هذا المرض إنه يستحق به إما العوض وإما إسقاط بعض عقابه .

ومتى قلتم ذلك التزمتم القول بأن الألم يحسن لدفع الضرر .

قيل له : قد بينا / ما يدل على أن المستحق فى الأصل هو العوض ، وأن إسقاط العقاب إنما يدخل على طريق النيابة عنه على بعض ذلك . وإذا صح ذلك وعقل السائل ما قلناه صارت مطالبته بعبارة لأن المعنى الذى أردناه قد سلم .

فإن قال : إذا جاز منه تعالى فيما يكلف من الفعل أن يكلف بعضه للنفع وبعضه لدفع المضرة ، فهلا جاز فيما يفعله من الآلام مثل ذلك ؟

قيل له : لسنا نقول فيما كلف تعالى إنه كلف إلا للنفع كما نقول فى الآلام ، فلا مسألة علينا فيه .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى قد كلف العبد التوبة لإسقاط العقاب ، وكذلك فقد كلفه اختيار الكبائر لإزالة عقاب الصغائر ، فكيف يصح أن تنكروا ذلك ؟

قيل له : أما اختيار الكبائر فإنما كلفه تعالى العبد تعريضا للثواب ، فمتى فعله وعظم ثوابه زال به عقاب الصغائر على طريق المحابطة ، فلم يثبت زوال العقاب

مستحقا لذلك ، بل المستحق به الثواب . ومن حقه أن يسقط ما يجرى مجرى المنافى له إذا زاد عليه ، والسؤال فى ذلك ساقط . وأما التوبة فإنما حسن منه تعالى أن يكلفها لكى يخلص لهذا الباب ثواب طاعاته المستقبلة ؛ لأنه لولا التوبة ووجوب قبولها لم يكن لينتفع بطاعاته ؛ ولابد منه تعالى إذا كلف تعريضا للثواب أن يجعل للمكلف طريقا إلى صحة الوصول إليه . فلهذا النفع كلف التوبة لا لدفع الضرر ، لكنه لما كان لايصل إلى هذا النفع إلا بدفع الضرر تضمن زوال المضرة لكى يخلص هذا النفع . وهذا يوجب أنه تعالى لم يكلف إلا للنفع على ما بيناه . فيجب مثله فيما يفعله من الآلام فى حال التكليف . على أن ماسأل عنه لايوجب ماذكره ، وذلك لأن التوبة من فعل العبد ، وقد ثبت أنه يلزمه التحرز من المضرة بما يمكنه من الأفعال . فكما يحسن منه دفع المضار المعجلة بما يتحمله من المضرة ، فكذلك المضار المؤجلة يحسن أن يسقطها بالتوبة ، وذلك مما لاننكره فى فعل العبد ، وإنما أنكرناه فى فعله تعالى للعلة التى بيناها . ومما يدل على ماذكرناه أن من حق الضرر المدفوع بضرر معجل أن لايكون واقعا ، لأن دفع الواقع لايمكن . وإذا صح ذلك ، فلو استحق بالضرر الأول دفع ضرر ثان ، لكان المستحق فى ذلك هو أن لايفعل الضرر الثانى ، ولوجب أن يكون الذى يستحق عليه أن لا يفعله هو فاعل الضرر الأول ، لأنه به يستحق ، فلا يجوز أن يستحق على غيره ، كما لايجوز فى العوض أن يستحق إلا على فاعل الألم أو من يجرى مجراه . وإذا صح ذلك فليس يخلو الضرر الثانى من أن يكون مستحقا أوغير مستحق ، وإن كان غير مستحق لم يجز أن يستحق عليه أن يفعله ؛ لأنه سواء فعل الألم الأول أو لم يفعله . والثانى غير مستحق ومن حقه أن لا يفعله تعالى إذا لم يكن هناك وجه يفعله لأجله سوى ما ذكرناه . وإن كان الضرر الثانى مستحقا ، فقد علمنا

أنه لايزول بالضرر الأول ؛ لأن من حق الضرر المفعول لمستحق الضرر أن لايزيل العقاب ، وإنما يزول بالتوبة على ما بيناه . ومتى قالوا إنه يزول بعض عقابه على طريقة البدل عن العوض الذى لايصح أن يوفر عليه ، فقد أقر بأن المستحق بالضرر الأول هو النفع دون زوال المضرة . ومما يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه سبحانه يفعل الآلام بغير المكلفين ، ومعلوم من حالهم أنهم لايستحقون العقاب ؛ فلا يجوز أن يكون الوجه فى حسن فعله ذلك بهم إلا النفع والعوض . وسائر مايفعله تعالى من الآلام نفع على هذا الحد ، فيجب أن يكون المستحق على الجميع لايختلف.

ومما يبين ذلك أن من يفعل تعالى به المرض له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه .

فلو كان إنما فعل المرض لدفع الضرر الذى هو العقاب لوجب أن يمنعه من إزالة ذلك[1] بالتوبة ، لأنه متى لم يمنعه من ذلك ، أدى إلى أن لايمكنه توفير حقه عليه .

فإن قال : إنه متى أزاله بالتوبة ، فعل تعالى مايقوم مقام دفع المضار من المنافع كما أنه تعالى فيما يفعله من الآلام للعوض متى كان المستحق معاقبا فعل مايقوم مقامه من استيفاء جزء من عقابه .

قيل له : إن الألم الذى يحسن لدفع الضرر من حقه أن لايحسن متى لم يندفع ذلك به . فلا يصح ذلك فيه إذا كان الفاعل عالما بذلك ولم يكن الوجه فى حسنه الظن . وإذا صح ذلك ، فكيف يحسن منه تعالى أن يفعل ذلك مع هذا الوجه .

وبعد ، فقد ثبت أن الضرر إنما يحسن تحمله لأجل دفع الضرر متى كان لاسبيل له إلى دفعه إلابذلك . وقد ثبت أن للعبد طريقا إلى دفع العقاب بالتوبة ؛

(١) أى العقاب .

فكما لايحسن من العبد دفع مايخافه من الأمراض بما يحمله من الضرر إذا كان له سبيل إلى دفعه بغير ذلك ، فيجب أن لايحسن منه تعالى ذلك لهذا الوجه . على أنه تعالى يصح منه ويحسن أن يسقط العقاب عن العبد من غير الضرر المتقدم فلا يجوز أن يفعله لأجل ذلك .

فإن قال : يحسن أن يفعله لذلك إذا كان فيه مصلحة كما تقولون فى العوض .

قيل له : إنا أجزنا ذلك فى العوض لأنه قد ثبت فى الشاهد أنه لايحسن لأجله فقط دون أن ينضاف إليه مايخرج به من كونه عبثا كإيصال الأجرة إلى الأجير لعمل لا نفع فيه ألبتة . وليس كذلك حال الضرر إذا دفع به ضررا أعظم منه ؛ لأنه لايجوز وحاله هذه أن يقع عبثا فيطلب فيه وجه سواه . وفى ذلك صحة ماذكرناه . ومما يدل على ماذكرناه أن من حق مايستحق بالمضار ومايجرى مجراها أن يكون حقا مشارا إليه ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون نفعا أو ضررا أو إبطال نفع مستحق أو ضرر مستحق . ومتى لم يكن كذلك لم يصح دخوله فى الاستحقاق . وإذا صح ذلك فكيف يجوز أن يستحق العبد من الله تعالى بالمضار أن لا يفعل به ضررا أعظم منه . وذلك لا يتضمن إثبات حق ولا إبطاله .

ومما يدل على ما قلناه أن كل ضرر يفعل بالغير لدفع ضرر أعظم منه فمن حقه إذا تمكن هو من دفعه بالضرر اليسير أن يكون ملجأ إلى ذلك ؛ فلو كان تعالى يفعل بالعبد الضرر على هذا الوجه ، لوجب متى علم العبد الوجه الذى فعله تعالى أن يكون ملجأ إلى مثله . وقد علمنا أن العبد لا يصير ملجأ إلى إزالة العقاب ألبتة . فكيف يصح منه تعالى أن يفعل المضرة لهذا الوجه ؟

وأما ما يفعله للنفع فالواحد منا يفعله لنفسه على كل وجه من غير إلجاء ؛ فغير ممتنع منه تعالى أن يفعله بالعبد على هذه الطريقة .

ومما يبين ما قدمناه أنه تعالى إذا كان لا يستحق العبد من قبله أن يضرّ به وإن لم يعرضه ، كيف يجوز أن يقال إنه يحسن منه أن يعرضه لهذا الوجه ؟ وقد علمنا أن وقوعه كعدمه فى أن الضرر الثانى غير مستحق فى الحالتين . فكيف يجوز فيما هذا حاله أن يعد مستحقا على فعل تقدم ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يقال إن العبد مستحق منه تعالى أن لا يفعل القبائح وإن كان المعلوم أنه لا يفعلها . وكل ذلك يبين أنه تعالى إنما يفعل الآلام لأحد وجهين : إما لنفع أو لاستحقاق فقط .

فصــل

فى أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق

قد بينا من قبل أن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه فى أنه يحسن الألم عنده ويخرج لأجله من أن يكون قبيحا ، ودللنا على صحة ذلك بوجوه ذكرناها .
وإذا صح ذلك وكان الدليل فيه تعالى إنما دل على أنه لا يفعل الألم على وجه يقبح عليه ولا يفعله لدفع الضرر وللظن على ما تقدم،ولم يثبت بالدليل فى هذين الوجهين أو أحدهما أنه مما لا يصح عليه، فيجب فيما يفعله من الآلام أن يصح أن يكون فاعلا لها[1] لكل واحد منهما[2] .

فإن قال : إذا ثبت أنه لا يفعل الألم إلا لهما، فما أنكرتم من وجوب كونه فاعلا لها لمجموعهما لكى يكون الفعل فى أكمل باب الحسن ، لأن ما حصل فيه من وجوه الحسن أكثر، فيجب أن يكون أكمل فى باب الحسن ؟ قيل له : إن الدليل إنما أوجب زوال القبيح عن فعله وأنه يقع حسنا . وإذا ثبت أن فى كل واحد من هذين الوجهين يحسن كما يحسن بهما ، فمن أين أنه يجب فيما يفعله تعالى من الآلام أنه واقع على كل واحد من الوجهين ؟

فإن قال : أنتم تقولون فى فعله تعالى إنه يجب أن يقع على كل وجه يحسن لأجله ، وإلا أوجب ذلك أن يكون فى حكم العبث لو وقع على وجه دون وجه ، كما تقولون بمثله فى خلقه تعالى ما يمكن أن يستدل به وينتفع به .

---

(١) فى الأصل « له » . (٢) أى من الوجهين .

قيل له : إنما نقول ذلك فى كل فعل يختص بوجهين يجريان فيه مجرى تغاير الفعلين . فنقول : لوفعله تعالى على أحدهما لكان فى حكم العبث من حيث وقع على وجه آخر قد كان يصح منه سبحانه أن يفعله لأجله . وذلك لايستقيم إلا فيما يمكن ذلك فيه دون مايتعذر . ألا ترى أنا نقول إنه تعالى فيما يخلقه فى الدنيا أنه يجب أن يكون فاعلا له لوجه الانتفاع والاعتبار ، ولا نقول ذلك فيما يفعله تعالى فى الجنة ، لأن مع زوال التكليف لايصح الاعتبار ؟

وإذا ثبت ذلك وكان الألم الواقع بالحى منا قد يجوز أن يتعذر فيه وجه الاستحقاق بأن لا يكون قد تقدم منه ما أوجب ذلك ، فيجب أن يحسن منه تعالى فعله[1] للنفع . وقد يصح أيضا فيما يفعله من الألم بالمعاقب أن لايصح فيه طريقة النفع ، فيحسن منه تعالى لأجل العقوبة فقط . هذا لولم يتناف الوجهان ، فكيف وهما فى حكم المتنافيين ؟ لأن المستحق[2] من حقه أن يقع على خلاف الوجه الذى يقع عليه مايفعل للنفعة لوجوه ترجع إلى المفعول به أو إلى الفاعل ، أو إلى إثبات التكليف أو عدمه على ما نبينه .

وإذا ثبت ذلك بطل القول بأنه سبحانه يفعل الألم لكل واحد[3] من هذين الوجهين .

وليس لأحد أن يقول : ألستم فى الحدود المفعولة بالمضرة [تقولون[4]] إنه يفعل للوجهين ولولا ذلك لما حسن منه تعالى تقديمهما فى حال التكليف . وذلك لأنا فى هذه الحدود ' إنها مستحقة ، وأن المفعول به ذلك لا يستحق نفعا ، وإنما يكون صلاحا له فى أمور دنياه ، أو صلاحا لغيره من غير أن يكون مفعولا

---

(١) أى فعل الألم . (٢) أى الشىء المستحق كالعقاب .

(٣) أى لكل واحد على حده . (٤) ساقطة .

لنفعه . والذى ذكرناه أنه فى حكم المباح أن يكون الألم مفعولا به لاستحقاق يرجع إليه ، ولنفع يعود عليه . وأما إذا كان النفع على غيره يعود فيما لم نكره .

فإن قيل : أيصح من جهة العقل أن تعلموا أن الألم الواقع من جهته تعالى فى دار الدنيا يحسن للنفع من دون أن تبينوا أنه لم يفعله تعالى على وجه الاستحقاق ؟ أولا يتم ذلك إلا بأن تنفوا كونه مستحقا ؟ فإن قلتم إن ذلك يتم ، مع قولكم إن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه فى أن الألم يحسن لأجله الظلم ، وذلك لأنكم لستم بأن تقولوا إنه حسن للنفع بأولى من أن نقول إنه إنما حسن للاستحقاق .

وإن قلتم إن ذلك لايتم ، فكيف السبيل لكم إلى القطع فى هذه الآلام الواقعة فى حال التكليف أنه فعلها تعالى للعوض ، وأنها للنفع حصلت دون أن تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أهل التناسخ ؟

قيل له : إنه لامزية لأحد الوجهين على الآخر إلا من جهة الدليل . فمتى علمنا أنه واقع للاستحقاق ثبت أنه للنفع ، ومتى صح بالدليل أنه مفعول للنفع ، بطل القول أنه واقع على جهة الاستحقاق . ونحن ندل على أن هذه الآلام مستحقة . فثبت عند ذلك ما نقوله من أنه تعالى يفعلها للنفع . وإنما غلط هؤلاء القوم[1] من حيث اعتقدوا أن الآلام لا تحسن إلا للاستحقاق فقط ، فطالبوا فى هذه الآلام الواقعة من قبله تعالى وجها تحسن لأجله لأنه تعالى لايفعل القبيح عندهم ، فألجأهم ذلك إلى القول بأن كل ألم[2] يستحق العقوبة ، ورأوا أن فى المؤلمين من ليس بصفة المكلف ، فاعتقدوا لذلك أن المعصية قد وقعت منه وهو بخلاف هذه الصورة ثم نسخ إلى هذه الصورة ، فقالوا بالتناسخ لأجل ذلك ، وأدتهم هذه المقالة إلى أن المكلف الحى ليس هو الشخص ، لكنه معنى فيه ينتقل فى الأشخاص

---

(١) المقصود أهل التناسخ . (٢) فى الأصل كل من لم .

والحيا كل ، فأخطئوا[1] فيا يتصل بالحى و بالإنسان وحقيقتهما ، ودعاهم ذلك إلى القول بأن الملاذ للاستحقاق تحسن كالآلام . فأداهم ذلك إلى القول بأن الثواب والعقاب يحصلان فى دار الدنيا ، ونفوا لأجل ذلك المعاد والآخرة لمفارقتهما لدار الدنيا . وجوزوا أن يكون الإنسان مستحقا للثواب والعقاب فى حال واحدة بهذا الوجه . ودعاهم ذلك إلى القول بأن التكليف الشاق عقوبة كالآلام ، فقالوا عند ذلك إنه تعالى يكلف فى الابتداء ما لايشق ، ثم عند المعصية يكلف الشاق ، ودعاهم إلى القول بالإباحة ، لأنهم ومن ينتسب اليوم من الحرمية[2] يقولون بأن العبد إذا صار مطيعا مخلصا فإنه لا تكليف عليه ، لأن من هذا حاله لا يحسن من القديم تعالى أن يكلفه الشاق . و إن فعل عبادة عند ذلك فإنه على طريق الشكر ، لا لأنه واجب . وهذا هو القول بالإباحة . ودعاهم هذا القول إلى أن الصور الحسنة ثواب والقبيحة عقاب ، فقالوا لأجل ذلك إن المعاقب ينتقل فى صورة قبيحة تنفر النفس عنها ، وأن المثاب بخلاف ذلك ، و إن كان منهم من لا يقول فى الصور الحسنة مثل قولهم فى الصور القبيحة . ودعاهم ذلك الى أن قالوا إنه تعالى فى الابتداء خلق الصور لا قبيحة ولا حسنة . ودعا بعضهم إلى القول بأن الصور القبيحة ليست من جهته تعالى ، وأن العبد يفعل ذلك[3] . ودعتهم هذه

---

(١) فى الأصل فاخطوا .

(٢) غير منقوطة ويظهر أن المقصود الخرمية نسبة إلى خرم كسكر بلدة بفارس . والخرمية إحدى فرق الإباحة التى اشتقت أصلها من المزدكية ، قالوا باستباحة المحرمات و إسقاط التكاليف . ظهر منها فى الإسلام فرقتان : البابكية أتباع بابك الخرمى والمازيارية أتباع مازيار الذى كان من تجار عسكر المعتصم . ويعرف كلا الفريقين بالمحمرة للبسهم الثوب الأحمر (انظر السمعانى) وقيل سموا الخرمية نسبة إلى خرم كلمة فارسية معناها اللهو والمرح الإباحى (انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٠)

(٣) أى يفعل صورته .

المقالة إلى أن البهائم والطيور فى أنهما مكلفين فى حكم العقلاء منا ، وأنه تعالى يبعث إلى كل جنس منهم رسولا منهم . وربما كثيرا منهم هذا القول إلى أن النظر والمعارف لا يدخلان تحت التكليف ، وقالوا بالضرورة[1] . وقد كانت هذه المقالة منتشرة فى قوم من الملاحدة ، وكانوا يقولون فى النفس والروح وقدم العالم وبنفلها ونفى الصانع مايجوز أن يستمر معه هذا القول . ثم قال به قوم ممن يتسمى بالسبع[2] وارتكبوا هذه الأقاويل وغيرها مما لم نذكره . وإذا ثبت بطلان المذهب الأول بطل سائر ما فرعوه عليه . ونحن نبين ذلك الآن بعد أن ندل على أن غير المكلف قد يتألم[3] .

(١) هكذا فى الأصل ولعلها الصيرورة .

(٢) هكذا فى الأصل غير مقروءة ولعله يقصد السبع المتداركين .

(٣) فى الأصل تألم .

فصل

فى أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل بذلك من الرد على البكرية

اعلم أنه لا وجه لأن يتكلم فى الآلام الواقعة بالطفل والبهيمة هل هى مستحقة أم لا ، ونحن لم ندل على ثبوتها وحصولها . والذى يدل على ذلك أن كل واحد منا يعلم أنه قبل حال البلوغ وكمال العقل كان يألم بالوجوه التى يألم بمثلها العاقل البالغ كما يعلم ذلك فى حال بلوغه . فيجب تكذيب من ادعى خلاف ذلك فى الطفل ، كما يجب تكذيب من ادّعى[1] فى العاقل . وذلك مما يعلم باضطرار .

فإن قال : فكيف يصح أن يجعل ذلك مذهبا يتكلم فيه وعليه ؟

قيل له : يجوز أن يكون القوم قد اعتقدوا أن الطفل يألم بآلام واقعة فيه ، لا من قبل الله تعالى ، لأنهم إنما منعوا فيما يفعله تعالى أن يكون إلا لوجه الاستحقاق ، أو يقولون[2] إن الطفل لا يألم متى فقد كل التمييز ، وأما إذا عرف وقارب حال العقل فإنه يألم ويثبتونه مكلفا فى تلك الحال .

وإن اعتقدوا ذلك ، صح ؛ لأن العلم به من جهة الاستدلال . وإن اعتقدوا نفى الألم عن الطفل أصلا فى سائر حالاته ، فذلك معلوم باضطرار . ولسنا نصدق على قوم من العقلاء أنهم يعتقدون خلافه ، كما لا نصدق عليهم اعتقاد خلاف المشاهدات . وقد بينا أن هذا المذهب يجب أن لا يضاف إلى أحد إلا إذا صح

---

(١) أى ادعى خلافه فى العاقل .

(٢) فى الأصل يقولوا .

اعتقاده[1] ، وإلا فيجب أن يتناول على الوجه الذى يصح اعتقاد المخالف عليه ويخطئ فى العبارة على ما قيل من قبل .

وقد بينا فى مواضع من هذا الكتاب أن الألم إنما يجوز على الحى منا لكونه حيا نافر الطبع عن المدرك ، لا لكونه عاقلا . وبينا أن الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النفور[2] . وكذلك القول فى الشهوة واللذة ، إذا صح ذلك فيجب القضاء بأن غير العاقل كالعاقل فى صحة الآلام عليه . وإذا ثبت ذلك لم يمكن القطع على أن الطفل لا يألم . وبعد ، فإن لإدراك ما يألم به الحى أمارات يعلم بها من تحرز وتوق وتعمل لأسبابها . وقد علمنا أن ذلك قائم فى الصبى كقيامه فى العاقل ، لأنه يفرق من أسباب الآلام ويتضرر منها كالحجامة ومس النار وتناول الحرارات إلى غير ذلك . وكما يجب من حيث علمنا فى السوفسطائية أن تصرفهم فى المدركات على حد تصرف العالم أنهم عارفون بها ، فكذلك أن يحكم[3] فى الصبى على ما ذكرناه أنه كالبالغ فى أن الآلام تلحقه ، ولذلك يفزع العقلاء إلى تأديبهم بالضرب وغيره ، وإلى زجر البهائم وسوقها بالضرب . ولولا أن الآلام تلحقها لما صح ذلك . على أنه لا فرق بين من قال فى الطفل إنه لا يألم كالبالغ وبين من قال إنه لا يلتذ و [أنه] يفارق البالغ . فلما بطل ذلك فى الملاذ ، فكذلك فى الآلام . يبين صحة ذلك أن كونه ملتذا يقتضى نيا يشتهيه الشهوة الشديدة . فتى فقدها[4] [يقتضى] أنه فى حكم الألم . فلو لم تلحقه الآلام لم يصح ذلك منه .

وبعد ، فقد عرفنا أن الطفل قد يلحقه الجوع والعطش وهما يتضمنان ألما ومشقة ، وإذا جاز ذلك عليه جاز عليه سائر الآلام .

---

(١) فى الأصل اعتقادها .
(٢) أى ولا النفور يحتاج إلى كمال العقل .
(٣) أى يجب أن يحكم .
(٤) فى الأصل فقده .

وبعد ، فيجب على موضوع قولهم إن كانت لا تصح عليه أن لا يكون أحدنا يضرُّ به[1] ، وإنزال الآلام به بالأسباب التى تفعل ظلما ، وأن يكون ضربه كمس جسده على وجه لا يؤلم . وبطلان ذلك يبين فساد قولهم .

وبعد ، فإن العقلاء كما يدبر بعضهم بعضا عند الأمراض والأسقام بالأدوية وضروب المعالجات ، فكذلك يدبرون الطفل بمثله . فلولا أن الألم يلحقه لم يكن ليحسن دفع ذلك عنه بالمضار المنزلة به . على أن العاقل قد يجوز أن يجعله الله تعالى على صفة لا يكون مكلفا معها : إما لإلجاء ، أو لأنه يغنيه بالحسن عن القبيح على ما قدمنا ذكره . فيجب على مذهبهم فيمن هذا حاله أن لا يصح أن يألم . ومتى قالوا ذلك بطلت[2] تفرقتهم بين العاقل وغيره ، ولزمهم أن يعلقوا صحة الألم بالتكليف ، وهذا يوجب عليهم فى الآخرة إذا زال التكليف أن لا يصح الألم على أهل النار .

وبعد ، فإن التكليف من الله تعالى إنما هو تعريف ونصب أدلة وأمر وإرادة ، وكل ذلك لا مدخل له فيما معه يصح فى المكلف أن يلتذ ويألم . فكيف يمكن أن يقال إن صحة الألم مقصورة على المكلف ، وأنه يستحيل فى غيره ؟

وإنما نقول فيه تعالى إن الآلام لا تصح عليه — لا من حيث لا يكون مكلفا — لكن لاستحالة النفور عليه ولاستحالة التفريق والزيادة والنقصان فيه . وليس كذلك حال الطفل ، لأنه فى هذه الوجوه أجمع بمنزلة العاقل ، فيجب أن يكون كهو فى صحة الألم عليه .

فإن قالوا : إنا نقول فى الطفل الذى يموت على طفولته أنه لا يألم ، لأن طريقة العقوبة لا تصح فيه ؛ وأما إذا بلغ وكمل عقله فإنه قد يجوز أن يألم ،

---

(١) فى الأصل كماس .   (٢) فى الأصل بطل .

ويحسن منه تعالى أن يؤلمه للاستحقاق ، ويتبين من نفسه أنه كان يألم فى تلك الحال ، فلا دليل لكم علينا فيا قدمتم ذكره .

قيل لهم[1] : إنا تكلمنا على أنكم تقولون فى سائر الأطفال مقالة واحدة فى باب الألم ، وأبطلنا قولكم فيا يجده كل واحد منا من نفسه إذا بلغ ، وبينا أن قولكم فى أنه مكابرة كقول من يقول فى البالغ إنه لا يألم . وأما إذا وافقتم فى هذا الباب ، وقصرتم الخلاف على الطفل الذى يخترم ، فدليلنا عليكم سائر ما قدمناه .

على أن الذى ذكرتم واضح الفساد ، لأن الطفل الذى لا يبلغ لا يحسن أن يعاقب ، لأنه إن بلغ وآمن ، لم يحسن ذلك فيه ، وكذلك إن كفر . وإنما يحسن أن يعاقب بعد كفره .

فإن قال : يحسن عندنا أن يعاقبه تعالى ، لأن المعلوم أنه إذا بلغ يكفر .

قيل له : فقد كان يجب فيمن إذا بلغ يؤمن أن لا تلحقه الآلام ، وقد علمنا أن الحال فى الجميع واحدة . على أن العقاب لا يستحق من حيث يعلم من حال المعاقب أنه يعصى لو بلغ ، وإنما يحسن إذا وقع منه ما يستحق به . وسنبين فساد هذه الطريقة عند الكلام فى تعذيب أطفال المشركين ، وذلك يفسد ما أوردته .

فإن قال[2] : إن الذى يلحق الطفل من الألم يكون من فعل العباد لا من فعله تعالى .

قيل له : إنا قد علمنا أنه يلحقه من الأمراض والأسقام مثل ما يلحق البالغ ، وعلى الوجه الذى يلحقه . فكما يجب فى البالغ أن يكون من فعل الله تعالى فيه لوقوعه على وجه مخصوص لا يقع عليه من فعل العباد ، فكذلك حال الطفل . على أن القوم

---

(١) فى الأصل له .   (٢) فى الأصل قالوا .

فى هذا المذهب لا يخلون من وجهين : إما أن يعنوا فى كل الآلام أن تقع منه تعالى إلا على وجه الاستحقاق ، فالكلام عليهم كالكلام على أصحاب التناسخ فيما يذكر من بعد . وإن قالوا إن الطفل لا يألم للنفع من حيث لا يصح فيه الاستحقاق ، أو لانتفاء التكليف ، ويجوز فى البالغ أن يألم للنفع ، بينا لهم أن الوجه الذى لأجله يحسن منه تعالى إيلام البالغ للنفع ، يوجب حسن إيلام الطفل لمثله ، لأنه إذا كان يستحق عليه العوض ، فتكون به مصلحة لبعض المكلفين ، فقد وجد على الوجه الذى يحسن عليه ما يفعله تعالى بالبالغين . وهذا كاف فى هذا الباب . وسنبين بطلان قولهم فى الطبع والاتفاق وغيرهما[1] فيما بعد .

---

(١) فى الأصل وغيره .

على الله عندهم بأن يقال إنه إنما يوفره قبل حال العذاب لأنه[1] متفعلم يصح ذلك فيه. أو يقال لأنه يجعله تخفيفا من عقابه . فكذلك القول فيما سألوا عنه .

و إما قولهم : إذا كان ما ينقله تعالى ليس بحاصل ، فهو كالتفضل ، وأنه يمنع من استحقاق العوض على الظالم ، فبعيد ؛ لأنا قد بينا أنه إذا كان[2] مستحقا على الله تعالى أعواضا من حيث أمرضه وأسقمه ، فما يستحقه كأنه حاصل له . فلا فرق بين أن ينقل ذلك إلى من ظلمه ، و بين أن يوجد فى الشاهد ما لزيد[3] ، فيدفع إلى عمرو إذا كان قد استحق عليه .

وأما ما ذكره من أن المنع على الله سبحانه فى الظالم عن ظلمه أولى وأوجب من أن يمكنه من الظلم ثم ينتصف للظلوم منه ، فليس الأمر كما قدره ؛ لأنه إذا كان فى المنع فساد ، لم يصح ما قاله . والمنع الذى أشار إليه يزيل التكليف . و إنما أراد تعالى من المكلف أن يمتنع من الظلم باختياره ، فلابد مع ذلك من التمكين والتخلية . وقد بينا أن من ليس بمكلف ولا عاقل قد يكون فى تمكنه من الإضرار بالغير مصلحة ولطف[4] للمكلفين . فلا يجوز فى الحكمة أن يقع فى ذلك المنع والحال ماقلناه ، وإذا لم يحسن المنع لم يجز أن يقال إنه أوجب من الانتصاف ؛ لأن القبيح لا يجوز أن يجب .

وأما الانتصاف فقد بينا أنه واجب على الله تعالى للوجه الذى بيناه ، ولا فرق بين هذه المسألة و بين من يقول إنه تعالى لو منع من القبيح لكان أولى من أن يعاقبه عليه . فلما بطل ذلك لما فيه من رفع[5] التكليف ، فكذلك القول فيما بيناه .

---

(١) أى لأن العوض .
(٢) أى الإنسان .
(٣) فى الأصل ما أريد .
(٤) فى الأصل ولطفا .
(٥) فى الأصل دفع .

أتلف الثوب أو صار فى حكم المتلف له . وليس كذلك حال الثواب ، لأنه يستحق على الحد الذى يستحق المدح والتعظيم والشكر . وقد علمنا فى ذلك أجمع أنها لا تستحق الا بأمور يفعل بها المستحق على وجوه مخصوصة . فكذلك القول فى الثـــواب .

فإن قال : إنما يصح أن يستحق صاحب الثوب القيمة على من أتلفه لأنه قد تعدى من قبل فلزمه بدله ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى من الأمراض ، لأنه يفعله على وجه يحسن لأجل الاستحقاق العوض ، وهذا هو الذى ننكره .

قيل له : قد يحصل فى الشاهد مثل ذلك . ألا ترى أن أحدنا يلزم ولده التعلم لكى ينتفع ويحسن ذلك متى أريد هـذا الوجه . وكذلك فقد يلزم الأجير بالعمل بأجرة معلومة ويحسن ذلك منه لأجل هذا العوض ، ويكون إلزامه بمنزلة أن يفعله فيه . وقد يحسن من الواحد منا فى نفسه تناول الأدوية لمنافع ، وفيمن يدبر أمره . وقد يحسن من تكلف التجارات للأرباح المعلومة أو المظنونة . وإنما مثلنا فى الجواب بإتلاف ثوب لنبين مفارقة طريقة العوض لطريقة الثواب والعقاب . وذلك يتم[1] فيه ، سواء كان ذلك الإتلاف حسنا أو قبيحا ، لأنه يعلم به فى الحالتين أنه لا ينافى فى أن يكون العوض عليه لأجل فعله ؛ فسواء كان ذلك الفعل حسنا أو قبيحا فالمقصد صحيح .

فإن قال : إن الشاهد لا يحسن تحمل الألم للنفع إلا إذا تعذر الوصول إليه إلا بهذا الألم .

قلنا : إذا أمكن هذا فيه فالألم قبيح . ألا ترى أن أحدنا فى سائر ما يتحمله من المشقة والتعب النافع لو علم أنه يصل إليها من دون ذلك لقبح منه تحملها ؟ كذلك فيما يعرض

---

(١) فى الأصل تم .

به ولده من التأديب وغيره ، إنما يحسن لأن الوصول إلى ذلك لا يصح إلا به . وأما لو صح فيه ذلك من دون ما يحمله من التعب لقبح ذلك . ولذلك يقبح من الواحد منا أن يحمل ولده التعب العظيم لنيل العلم إذا علم أنه يصل إليه بتعب يسير ولذلك يقبح من أحدنا وقد حضر الطعام أن يتعب ولده لكي ينال ذلك الطعام، لعلمه بأنه يتمكن من نيله دون التعب، وإذا كان تعالى قادرا على إيصال المنافع التي يقولون إنها أعواض إلى هذا العبد من غير أن يؤلمه، فيجب أن لا يحسن الألم لأجله ، ويصير فعله لهذا النفع بمنزلة أن يفعله لا للنفع في أنه يكون ظلما .

قيل له : قد يحسن من أحدنا أن يلزم الأجير العمل الشاق لأجرة معلومة ، وإن كان قادرا على أن يوصلها إليه ابتداء ، ولم يمنع ذلك من حسن إلزامه العمل لأجله . فكذلك لا يمتنع أن يحسن منه تعالى الآلام لأجل العوض وإن حسن منه أن يبتدئ به [1] .

فإن قال : إنما حسن منكم ذلك في الأجير لأنكم تنتفعون بعمله وإلا كان عبثا ، أليس كذلك حال ما يفعله من الآلام لأنه لا يقع فيه سوى العوض ، فيجب أن يقبح لأجله ؟

قيل له : إن ما يفعله تعالى من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلما ويحسن فيما يرجع إلى المؤلم ، ولكونه مصلحة ولطفا في التكليف يحسن ويخرج به من كونه عبثا ، فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير على عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه يحسن لأجل الأجرة ، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين من أن يكون عبثا وظلما .

---

(١) أي يعطى العوض ابتداء بدون ألم .

واعلم أن / شيخنا أبا على رحمه الله عند السؤال الذى أوردناه أجاب بأن ما يفعله تعالى من الأعواض بالمؤلم لا يحسن أن يبتدئ به ، وأجراها مجرى الثواب . وقال إذا حسن منه تعالى أن يكلف لأجل الثواب من حيث لايحسن الابتداء به ، فكذلك يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجل العوض لهذه العلة . وربما مر فى كلامه مايدل على أنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ بمثل العوض، لكنه لما كان المعلوم من حاله أنه لايبتدئ به إلا مع الألم حسن الألم لأجله . وربما مر فى كلامه أنه يحسن لأمر يرجع إلى أن يكون مستحقا ، ولو ابتدأ بالعوض كان يكون تفضلا . وللاستحقاق مزية لايمتنع أن يحسن لأجلها[1] ما لولاه لما حسن .

والذى يسلكه شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى ذلك هو ما قدمناه من أنه تعالى يفعل الآلام للعوض والاعتبار جميعا ، فيخرج بمجموعهما من أن يكون قبيحا لانتفاء كونه ظلما وعبثا . وقد حكى ذلك عن أبى على رحمه الله وإن لم أجده فى شىء من كتبه . وإنما يذكر[2] فى كتبه أن الآلام يجوز أن تكون مصلحة . وأما أن يوجب ذلك على الوجه الذى قلناه، فغير موجود فى شىء من كتبه .

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب هو ما قد ذكرناه فى غير موضع من أنه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لأجل العوض، وإن كان لا بد من أن يتضمن عليها ؛ وذلك لأن هذه الآلام واجب على الله[3] تعالى أن يفعلها لشىء يرجع إلى التكليف كما يجب عليه تعالى أن يفعل الإقدار والتمكين . فكما يفعل ذلك لما أنه وجب، فكذلك القول فى الآلام . لكن الدلالة قد دلت على أن من حق الواجب أن يكون حسنا ، لأنه يتناقى أن يكون واجبا قبيحا من حيث يقتضى استحقاق الذم بفعله . وإذا صح ذلك، وجب من هذا الوجه أن يتضمن استحقاق الذم بفعله ،

---

(١) فى الأصل لأجله . (٢) فى الأصل يمر . (٣) ساقطة .

واستحقاق المــدح بفعله العوض / لأنه بذلك يخرج من كونه ظلما و ينتفى عنه وجه القبح . ولو صح انتفاء وجه القبح عنه من دون تضمن العوض لم يجب عليــه تعالى أن يتضمن [فعله[1]] العوض ، بل كان يفعــله من حيث كان لطفا منه .

فإن قال : وما الفرق بين أن يقال إنه تعالى يفعــله لأجل العوض إذا كان لطفا ، وبين أن يقال يفعــله لكونه اعتبارا ولطفا بشرط أن يتضمن العوض ؛ أو ليس كل واحد لابد منه ليحسن ، وأى مزية لأحدهما على الآخر ، فلم [كان[2]] القول بأنه تعالى يفعله للاعتبار أولى ؟

قيل له : لأن من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لمــاله وجب ، ومتى فعله لالهذا الوجه لم يحسن . ألاترى أن أحدنا فى العقليات متى فعل الواجب لالمــاله وجب لم يحسن منه أن يفعله عليــه إذا كان الوجه الذى عليه وجب معتبراً[3] فيماله يفعله فاعله . وإذا صح ذلك فواجب أن يقال إنه تعالى يفعل الآلام للاعتبار واللطف لأنه الوجه الذى له تجب ، وإن كان لابد من أن يوقعها[4] على وجه تنتفى وجوه القبح عنه . وأما إذا لم ينتف ذلك إلا بتضمن العوض ، وجب أن يتضمنه [فعله] تعالى . يبين ذلك أنه لولم يتضمن العوض وفعــله للاعتبار ، لكان فاعلا لمـا يجب فى حــق التكليف ، وإن كان يقبح لذلك لدخــوله فى كونه ظلما . ولو فعله لأجل العوض فقط لكان غير فاعل لمـا يجب فى حق التكليف ، ويكون مايفعله قبيحا . فقد صحت المزية لأحد الوجهين على الآخر ، وصار وجه الوجوب كأنه غير منفصل من وجه الحسن . فلا بد منهما جميعا لكى يتكامل وجه الوجوب .

---

(١) ساقطة .

(٢) فى الأصل ان .

(٣) فى الأصل معتبر .

(٤) فى الأصل يوقعه .

فإن قال : إذا كان إنما يجب أن يحكموا فى الآلام بأنها اعتبار من حيث لو فعلها تعالى للعوض لكانت عبثا ، فيجب إذا كان المعلوم أن غير المؤلم يسر بها فى دار الدنيا أن تحسن لأجل ذلك ، وفى ذلك بطلان القول بأنها لطف واعتبار.

قيل له : إن ذلك السرور ليس له تعلق بالآلام ، و إنما يقع ممن يقع منه على جهة الابتداء، فلا يحسن الألم لأجله ، وليس كذلك حاله فى كونه لطفا لأن له تعلقاً[1] بما يختار عنده من الطاعة لأمر يرجع إلى الدواعى . وإذا صح ذلك فتعلقه به ما يجوز أن يؤثر فيه ، لأن ذلك النفع يكون واقعا به . وليس كذلك حال السرور الذى ذكرته ، لأنه إذا لم يتعلق به لا يكون واقعا لأجله ، فكيف يحسن ذلك ؟

وبعد، فإنه يقبح أن يسر بذلك إذا كان وقوعه على وجه يقبح، كما يقبح منا أن نسر لظالم يحل بالعدو . فكيف يقال إنه يحسن لأجله أو يخرج به من كونه عبثا . فصح أن الذى يخرج [به] من كونه عبثا هو كونه لطفا . والذى يخرج به من كونه ظلما تضمن العوض . لكن لأحد الوجهين مزية ، وهى[2] أنه يخرج به من كونه قبيحا ويدخل لأجله فى أن يكون واجبا دون الوجه الآخر . فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك لمكان اللطف وتضمن العوض[3] عليه .

واعلم أن العوض يحسن الابتداء به وبمثله لأنه لا يتبين من النافع المتفضل بها لا قدر ولا صفة . فكما يحسن التفضل بسائر ما يتفضل به ، فكذلك القول فى العوض يبين صحة ما ذكرناه أن فى الشاهد لا قدر يستحق من الأبدال والأعواض إلا ويحسن من أحدنا أن يتفضل بمثله وبما هو أكثر منه وإن قبح

---

(١) فى الأصل تعلق . (٢) فى الأصل رهو .

(٣) فى الأصل يتضمن .

منه أن يبتدئ بالمدح والتعظيم والشكر . فلو كان العوض كالثواب فى الوجه الذى حكيناه عن أبى على رحمه الله، لم يصح فيه ما ذكرناه . وإنما قلنا فى الثواب أن التفضل به لا يحسن لأمرين : أحدهما يرجع إلى قدره ، وهو أن من حقه أن يكون أزيد مما يحسن التفضل به . والثانى يرجع إلى صفته ، وهو وقوعه على طريق التعظيم والتبجيل . ففارق ما يحسن التفضل به من هذا الوجه . وليس كذلك حال الأعواض / فكيف يقال إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الآلام لأجلها فقط، كما يحسن منه التكليف لأجل الثواب ؟

فإن قال : إنى أقول فى العوض المستحق فى الآلام إنه لابد من أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل فهو كالثواب عندى .

قيل له : إن الثواب إنما وجب ذلك فيه لأن من حقه أن يستحق على الطاعة على الوجه الذى يستحق عليه المدح والتعظيم . وذلك لايتأتى فى الألم لأنه لايستحق به المدح ألبتة، بل قد يستحق العوض وإن لم يكن واقعا من قاصد وحصل من جهة من لا يعقل . وإن كان كذلك لم يصح ما ذكره . على أن الشاهد يدفع ما قاله ؛ وذلك أن الأبدال والأعواض قد تستحق لا على وجه التعظيم والتبجيل، بل تستحق لا على هذا الوجه . وفى ذلك بطلان ما قاله .

فإن قال : جوزوا أن يبين العوض بقدر لا يحسن التفضل بمثله ، فيحسن منه تعالى أن يفعل الألم لأجله .

قيل له : إنما نقول ذلك فى الثواب لما صح أن له منزلة بائنة[1] من منزلة التفضل فيما يرجع إلى كونه ملذا سارا وذلك لم يثبت فى العوض، فلا يصح ذكره.

---

(١) أى مختلفة .

وبعد، فقد ثبت فى الشاهد فى الأبدال والأعواض أنها فى المقدار لا يجب أن تزيد على قدر التفضل ، بل لا قدر لها يشار إليه إلا ويحسن منا التفضل بأعظم منها ، وفى ذلك بطلان ما ذكرته .

فإن قال : إن العوض الذى يستحق على الألم لا يكون إلا دائما ، فلابد من من أن تكون له مزية على التفضل .

قيل له : أليس قد يحسن التفضل على الدوام ؟ وإن كانت المزية للعوض تحصل بهذا الوجه فهى غير حاصلة لأن التفضل قد ساواها فى هذا الوجه .

وبعد، فإنا نستدل على أن العوض لا يجب أن يكون دائما ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض له صفة يتبين بها من التفضل وهى[1] كونه مستحقا ، فتحصل له مزية على المتفضل به كما ثبت فى الشاهد لما يستحق مزية على التفضل .

قيل له : المستحق إنما تكون له مزية على التفضل فى الشاهد بأن يأنف المستحق من التفضل الواصل إليه من قبل غيره ولا يأنف من المستحق، أو لأن التفضل يتعلق به امتنان وتأذ[2] دون المستحق ، أو لأن ذلك يعض منه متى ظهر . ولذلك يختلف حال من يستحق ذلك عليه . فمتى كان بمنزلة الوالد الذى له النعم العظيمة ويعتقد الولد فى سائر ما تضمنه[3] يده أنه من جهته ، فلا مزية عنده للمستحق عليه على التفضل ، بل ربما تعد المزية للتفضل . وحال القديم تعالى فى هذا الباب آكد ، لأن العبد يعلم أن نعمه فى ذاته وماله وسائر حالاته من جهة

---

(١) فى الأصل وهو .　　　　(٢) فى الأصل تأذى .

(٣) هكذا فى الأصل ولعله يقصد ما تحتوى عليه يده .

الله تعالى ، فلابد للاستحقاق من مزية على التفضل من قبله ، وسقط بذلك ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض وإن كان سبيله سبيل التفضل فى سائر أحواله ، فإنه قد يحسن منه تعالى الألم لأجله إذا كان قد علم أنه إن لم يؤلم لم يفعل ومتى ألم عوض .

قيل له : خبرنا عن القديم سبحانه فيما علم أنه لا يفعل من قدر العوض لولا الألم . أليس لو فعل على جهة التفضل كان يحسن منه لا محالة ؟ وإذا قال نعم ، قيل له : فكيف يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ؟ فهلا كان لذلك عبثا لأنه مؤلم العبد للعبد لأجل منفعة يصح ويحسن أن يوصلها إليه ؟ وهل للعبث صفة إلا ما ذكرناه ؟ يبين ذلك أن الواحد منا لو علم فى الأجير أنه إذا استأجره ليروح الهواء أو يصب الماء فى البحر من جانب إلى جانب أنه يوصل إليه دينارا ، ولو لم يستأجره كان لا يوصل إليه . أليس لا يحسن منه أن يستأجره لكى يوصل ذلك ؟ وإذا ثبت ذلك وجب مثله فى الأعواض المستحقة على الآلام من قبل القديم تعالى . وكل ما ذكرناه يبين أن الصحيح هو الذى قاله أبو هاشم رحمه الله .

فإن قال : أليس قد يصح منه تعالى أن يفعل من غير الآلام ما يقوم مقامها فى كونها اعتبارا ومصلحة ، كما أنه قادر على مثل العوض . فما أنكرتم أن يقبح منه تعالى أن يفعل الألم لأجل ذلك ، وإلا فإن حسن لأجله ، وإن كان الحال ماذكرنا لحسن لأجل العوض وإن حسن التفضل بمثله .

قيل له : إنه غير معلوم أن غير الألم يقوم مقامه فى كونه مصلحة واعتبارا ، بل لا يمتنع فى الفصل أن لا ينوب غيره منا به . وليس كذلك حال العوض ، لأنا قد دللنا على أن التفضل بالهبة يصح ويحسن ، ولا يصح ما سألت عنه .

فإن قال : أفتقطعون على أن غيره لا يقوم مقامه أو تجوزون فى غير ذلك ؟ فإن جوزتم فى غيره أن يقوم مقامه ، فالمسألة لازمة لكم . وإن منعتم فلا وجه للمنع فى ذلك ؛ لأنه لايمتنع فى العقل أن يقوم غير المرض فى المكلف مقامه فى كونه مصلحة ولطفا .

قيل له : إنا قد بينا من قبل فى باب اللطف أنه لايمتنع أن يقوم غيره[1] مقامه، وذلك لا يخرج الألم من أن يكون حسنا ؛ لأنه تعالى يكون مخيرا بين[2] أن يفعل هذا الألم وبين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللطف لكل واحد منهما ، فيحل ذلك محل الكفارات الثلاث التى قد ثبت وجوبها على المكلف من حيث قام[3] كل واحدة منها مقام صاحبه فى أنه مصلحة . وإذا كان كذلك فتى فعل المرض لم يجب أن يكون عابثا بفعله من حيث قدر على ما ينوب منا به . وليس كذلك ما قاله السائل ، لأنه إذا كان فى العوض الذى يقول فى الألم إنه لا يفعل إلا لأجله فقط أنه يحسن ويصح التفضل به ، فقد صار عبثا لا محالة ؛ وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : ما أنكرتم فى الألم أنه يحسن منه تعالى لأجل الاعتبار فقط .

قيل له : إن الاعتبار يقع [و] يرجع إلى غير المؤلَم فلا يجوز أن يحسن لأجله الألم ؛ لأن ذلك لو صح لصح أن يحسن الظلم لمصلحة الظالم ؛ وقد بينا أن الذى يخرج الألم من كونه ظلما ما يعود على المؤلم من النفع إذا كان إنما يفعل للنفع . وإذا صح ذلك لم يجب أن يحسن للاعتبار فقط .

---

(١) أى غير الألم .　　　(٢) فى الأصل بأن .

(٣) كان الأفضل أن يقال قامت كل واحدة .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الألم بالعبد لأنه تعالى مالك له ، فله أن يفعل فيه ما يشاء ؟

قيل له : قد بينا فى الكلام على المجبرة أنه لا يحسن الألم منه تعالى لهذه العلة وأنه لا يخلو بذلك من كونه ظلما ، و بينا أن كونه ظلما لا يختص بفاعل دون فاعل ، فيجب أن يكون قبيحا منه تعالى لو فعله لا للعوض ، و بينا أن الذى يخرجه من كونه ظلما لا يجوز أن يكون بعض أوصاف الفاعل نحو < كونه > مالكا أو ربا الى غير ذلك . وبذلك يسقط قولهم إنه تعالى إذا كان هو المتفضل على العبد باختراعه وإحيائه[1] وبسائر أفعاله ، فيجب أن يحسن منه أن يؤلمه لا للعوض ؛ لأن جميع ذلك لا يخرج الألم من يكون ظلما ؛ فلا يجوز أن يحسن لأجله . يبين ذلك أن أحدنا إذا أنعم على غيره بتمليك ثوب إياه[2] لم يجز أن يحسن منه أن يأخذه من غير بدل ، وصار حاله فى ذلك كحال من يتناول ذلك عمن لم يملكه من قبله . كذلك القول فيه تعالى إن كونه مخترعا[3] لنا ومنعما بسائر ما نحن عليه ، لا يوجب كون الألم الواقع منه حسنا من غير أن يتضمن العوض عليه .

فإن قال : إذا كانت[4] إدامة العافية تفضلا من قبله تعالى ، وكانت الآلام لا تقتضى إلا قطع ذلك ، وجب أن يحسن ذلك منه و إن لم يعوض عليه ؛ لأنه بمنزلة من يتفضل فى المستقبل بمثل ما تفضل به من قبل ، وصار سبيله سبيل المعير منا غيره ما ينتفع به أن له أن يسلبه ذلك و إن غمه ، من غير أن يستحق عليه عوضا .

---

(١) فى الأصل وإحياه .

(٢) الأصح عربية أن يقال بتمليكه ثوبا .

(٣) أى خالقا ومبدعا .

(٤) فى الأصل كان .

قيل له : إن إدامة العافية والصحة حاله ما ذكرته فى أنه تفضل من قبله ، لكنه إذا صح قطعه لا بالألم صار الألم بمنزلة ضرر مبتدأ ، فلا يحسن منه أن يفعله إلا للعوض ، وحل ذلك محل المسترجع للعارية إذا أضر به ضررا مبتدأ مع استرجاعه لها فى أن ذلك يقبح إلا لمنفعة .

فإن قال : هلا قلتم إن الألم يحسن منه تعالى للاعتبار فقط إذا فعله المكلف؟

قيل له : إن سلمتم فيما يفعله بغير المكلف أنه لا يحسن إلا للعوض مع الاعتبار ، فقد ثبت ما أردناه من إثبات الأعواض ، وأنه تعالى يحسن منه أن يفعل الآلام لأجلها ؛ ويبقى الكلام بيننا وبينهم فى آلام مخصوصة . ونستدل على أن المفعول بالمكلف بمنزلة ما يفعله بغيره فى هذا الباب فيما بعد .

فإن قال : وكيف يحسن الألم لأجل العوض والعوض غير حاصل فى حال حصوله[1] . وقد قلتم من قبل إن ماله يحسن يجب أن يكون مقارنا له أو فى حكم المقارن .

قيل له : قد بينا من قبل أن الآلام تحسن لأجل المنافع متى علم أنها تستحق لأجلها وتحصل . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يحسن منه تعالى أن يفعل هذه الآلام لأجل الأعواض ، لأنها[2] فى الحال تستحق بها وتصير كأنها واقعة . وكذلك نقول فيه تعالى إنه لابد من أن يكون عالما بأنه[3] سيوصلها إلينا أو مايقوم مقامها ، ولابد فى الحال من أن يكون مريدا لفعل الآلام على هذا الوجه .

وبعد ، فقد ثبت فى الشاهد أنه يحسن فى استئجار الأجير لأجرة يشرط فيها التأخير لما ثبت استحقاقها فى الحال وصار ذلك فيها بمنزلة حصولها ، فكذلك

---

(١) أى حصول الألم (٢) فى الأصل لأن .

(٣) فى الأصل بأنها .

القول فيما يتضمنه[1] تعالى من الأعواض . وإذا حسن منه تعالى تكليف الشاق متى عرض المكلف به للثواب ، فما الذى يمنع من أن يحسن منه تعالى الآلام بتضمن الأعواض على الحد الذى ذكرناه ؟

فإن قال : لو فعل تعالى الألم لأجل العوض لوجب أن يوفر / العوض عليه فى الحال وكان لا يحسن تأخيره؛ لأن الذى لأجله يحسن تأخير الثواب هو أنه لو عجل لعاد بالنقص[2] على التكليف ،وليس كذلك حال العوض لأنه يصح أن يجامع التكليف . فلما علمنا أنه تعالى لا يعوض فى الحال ، دل على أنه لا يفعل الآلام لأجل الأعواض . قيل له : إنه تعالى مدبر للعبد لأنه أعرف بمصالحه منه بمصالح نفسه فيما يقدم ويؤخر . و إذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون فى المعلوم أن تأخير العوض أصلح له إما لأمر يرجع إلى التكليف أو إلى غيره ، فيحسن منه تعالى أن يؤخره متى لم يحصل هناك عوض يؤخر تعالى توفيره لأجله فليس لتأخيره معنى . لكن ذلك غير معلوم، وصار حال مستحق العوض مع القديم تعالى، على ماذكرناه كحال ولى اليتيم فى تدبيره له ؛لأنه قد يعلم فى كثير من الديون التى يستحقها أن الأولى تأخير قبضها لبعض العلل . وكذلك ما ذكرناه . وهذا السؤال إنما يتم على مذهب من يقول بانقطاع العوض . فأما على القول بأنه يدوم فالتأخير فيه واجب وفعله معجلا ممتنع . وإذا جاز أن يتأخر ما يتأخر منه ، لم يمتنع فيما يستحق مقدما أن يؤخر أيضا لبعض العلل .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منا فى الشاهد أن نؤلم غيرنا للأعواض كما حسن منه تعالى، وقد ثبت قبح ذلك ، لأن أحدنا لو آلم البالغ وقصد بذلك أن يعوضه

---

(١) هكذا يستعمل كلمة « يتضمن » ويقصد بها يضمن .

(٢) غير منقوطة ولعلها بالنقض بالضاد .

لقبح منه ، فيجب أن يقبح من الله تعالى ذلك ، وإلا فقول المجبرة لازم لكم : وهو أن ما يقبح منا يحسن مثله من القديم تعالى . قيل له : قد بينا من قبل أنه تعالى يفعل الآلام للوجه الذى لها وجبت ، وهو كونها مصلحة واعتبارا وأنه يتضمن العوض مع ذلك ، وذلك لا يتأتى فى أحدنا ، لأن فيما يفعله من الآلام بغيره لا يعلم أن هذا حاله ، فكيف يلزم على ما قدمناه ؟

فإن قال : قد ثبت فى الواحد منا أنه يحسن منه أن يؤلم نفسه وغيره للنفع فقط ، وأنه لا يحتاج فى حسن ذلك إلى أمر زائد لأنه لا يصل إلى المنافع إلا بذلك ؛ فصار حسن ذلك منه لهذا الوجه الواحد بمنزلة حسن الآلام من القديم تعالى للوجهين اللذين ذكرتموهما . فيجب أن يحسن من أحدنا أن يفعل هذه الآلام بالبالغين للعوض فقط ، وإن كان من القديم سبحانه لا يحسن إلا لذلك مع الاعتبار . قيل له : إن الذى ذكرته من حسن الألم منا لهذا الوجه الواحد صحيح ولا يمنع من صحة الجواب والانفصال[1] ؛ لأنا قد بينا بذلك أن لا يلزم أنه يحسن من العبد أن يؤلم غيره بمثل ماله حسن من القديم تعالى هذا الوجه ، ولم ننكر أن يسألنا سائل عن هذه المسألة من وجه آخر فيلزم تكلف جوابه . والجواب فيما ذكرته أن أحدنا لا يعلم من أحوال العوض الذى يستحق بالألم ما يعلمه تعالى ، ولا يقدر عليه كقدرته تعالى ، لأنه تعالى إذا آلم العبد فهو عالم بقدر ما يستحق عليه من العوض ، وهو قادر على أن يوفره عليه . والواحد منا لا يعلم قدر ذلك ، ولا فى مقدوره أن يوفره عليه . فلذلك لم يحسن منه أن يؤلم غيره كما حسن من القديم تعالى ذلك .

فإن قال : فلو أن أحدنا قدم العوض وحصله لمن يريد أن يؤلمه ، أكان يحسن منه أن يؤلمه لأجله ؟ قيل له : إذا علم أنه قد بلغ القدر الذى يكون عوضا له لا محالة فلذلك يحسن منه .

---

(١) أى بين المسألتين .

فإن قال: وهذا يوجب أن يحسن من العاقل منا أن يقصر العاقل على أن يؤلمه[1] بضرب وغيره بأن يملكه مالا ؛ وقد علمنا أن ذلك لا يحسن . قيل له : إن قدر العوض لا بد من أن ينتهي إلى حد يعلم أن العقلاء على اختلاف أحوالهم وأوصافهم فيما يملكون من العظم والتيسير ، وفيما يثبت فيهم من ضرر ونفع أو ينتفي عنهم ، يختارون تحمل تلك المضرة لأجله كما يفعله العاقل منا بغيره إن بلغ هذا الحد . وله أن يقصره عليه و يصير بمنزلة من يدبر من لا يكمل عقله . وذلك نحو أن يبذل له على استوائه قاعدا مالا عظيما لأنه متى لم يختر ذلك علم نقصه في التمييز، فيعود الحال إلى أنه مدبر، فيحسن عند ذلك أن يفعله به .

فحصل من هذه الجملة أن العوض متى بلغ القدر الذى لا يلتبس كونه عوضا للضرة، فالعقلاء لا بد من أن يختاروا المضرة لأجله ، ومتى لم يختر بعض العقلاء ذلك ففقد اختياره له يدل على نقص تمييزه[2] ؛ فيحسن من الغير أن يفعل ذلك به لأجل ذلك العوض .

فإن قال : إن كان الأمر كما زعمتم فيجب أن لا يحسن من أحدنا أن يفعل بنفسه وبمن يدبر أمره الألم إلا إذا علم فى النفع أنه يبلغ هذا القدر ؛ وقد ثبت حسن ذلك على خلاف هذا الوجه، فكيف يصح ما ذكرتم؟ قيل له : إن أحدنا فيما يفعله فى نفسه يفعله لغلبة ظنه فيحسن منه أن يعمل اجتهاده فى قدر النفع الذى يستحقه أو يستجلبه بالمضرة ؛ ومن يدبر أمره يجرى مجرى نفسه لأنه لا رأى له ، والحكم فيما يفعله [موكول] إلى اجتهاده لهذا الوجه، فحسن منه ذلك، وإن لم يبلغ العوض القدر الذى ذكرناه . وليس كذلك حال ما نفعله بالعاقل لأنه لا بد أن يبلغ

---

(١) يظهر أنه يقصد يختصه بالألم وحده !

(٢) فى الأصل غيره .

حدّ العوض المبلغ الذى ذكرناه من حيث تختلف أحوال العقــلاء فيما يختارون من الألم لأجل العوض ، فلا بد من أن ينتهى إلى حد تزول فيه الشبهة واللبس . وهذا يوجب صحة ما ذكرناه من التفرقة بين ما نفعله بأنفسنا ومن ندبر أمره وبين ما نفعله بالعــاقل . والذى سلكناه فى الجــواب عن السؤال الأول هو المعتمد دون ما ذكر فى الكتب من أنه تعــالى تفارق حاله فيما يفعله من الآلام حالنا من حيث يقــدر على العوض دوننا ، ومن حيث هو متفضل بالنعم على هذا العبد دوننا ، إلى غير ذلك ؛ لأننــا قد بينا أن كل هــذه الوجوه لا معتبر بها فى هــذا الباب . ألا ترى أنه تعالى وإن كان هو المنعم على العبد ، فلا يخرج من أن يقبح منه الألم إلا للعوض ، كما يقبح من أحدنا ذلك . وقد بينا أنه لا فرق بين سلب ثوب ملكناه زيداً وبين سلب زيد ما لم يملكه فى أنهما لا يحسنان إلا على وجه واحد . وقــد بينا أن الألم بمنزلة أمر زائد على ما يدعيه من الإنعام والتفضل ؛ فليس لأحد أن يقول إنه يحسن منه تعالى ذلك لهذه العلة دون العوض . وقد بينا أن أحدنا قد يقدر على العوض إذا عجله وحصله ، وقــد ينتهى قدره إلى حد يعلم أنه عوض له . وإذا صح ذلك فالواجب أن يسوى بين الشاهد والغائب فى أنه يحسن من أحدنا أن يؤلم للعوض كما يحسن من القديم تعالى إذا صارت الحال واحدة على ماقدمنا ذكره .

فإن قال : إن كان لا يحسن منــه تعــالى أن لا يفعل الألم إلا للعوض على ما ذكرتم ، فيجب بحصول العوض أن يحسن الألم ، وهذا يوجب فى الظلم الذى يستحق به المظلوم العوض على الظالم أن يكون حسناً . قيل له : قد بينا من قبل أنه إنمــا يحسن متى كان مفعولا لأجل النفع العائد على المؤلم ، وبينــا أنه إنمــا يحسن متى كان عظيم القدر . فكلا الوجهين غير حاصل فى الظلم .

فإن قال : فيجب أن لا يحسن منـه تعـالى أن يلزم المشاق إلا للعوض ، أن لا يحسن منه أن يؤلم للعوض[1]. وهذا يوجب القول بأنه إنما يكلف الأعواض .
قيـل له : إنه يكلف للنفع كما يؤلم للنفع ، وإن كان النفع فى التكليف هو الثواب وهو أعظم منزلة من العوض الذى يفعل الألم لأجله . فهما سواء فى هذا الوجه ، ولا معتبر بالعبادات فى هذا الباب وإنمـا قلنا فى الشاهد إن أحدنا لا يحسن منه أن يلزم المشـقة إلا لمثل ما له يفعل المشقة من المنافع ؛ لأن إلزامه لأجل الثواب لا يصح . فوجب أن يحسن لأجل العوض والبدل . وليس كذلك حال القـديم تعالى . يبين ذلك أن أحدنا متى نبه غيره على واجب فى عقله ، فقد صار فى حكم الملزم له ، ويحسن ذلك لا للعوض لـما ثبت فيما نبه عليـه أنه يستحق به من النفع أعظم مما يتضمنه من العوض .

فإن قال : فيجب إن حسن منه تعـالى أن يؤلم للعـوض أن لا يحسن منـه أن تصح[2] الآلام أو يأمر بهـا أو يوجبها إلا للعوض ، وقـد ثبت حسن كل ذلك لا للعـوض ، فيجب مثله فيما يفعله تعـالى . قيل له : إنه تعـالى إذا أباح الآلم فإنمـا يحسن منه ذلك بأن يتضمن العوض . ولذلك قلنا إنه جل وعز لـما أباح لنا استخدام العبد وذبح البهيمة والحمل عليهـا أنه قـد يضمن العـوض . ذلك ولولا تضمنه له ما كان يحسن منه أن يبيحه . وكذلك القول فيما يأمر بذلك و يوجبه ممـا لا يستحق به الثواب فى أنه لا بد من أن يتضمن به العوض . ألا ترى أنه تعالى أمرنا بتأديب الولد وتقويمه فلا بد من أن يكون متضمنا للعوض فى ذلك

---

(١) هذا كلام مضطرب ظاهر فيه النقص .
(٢) فى الأصل تقبح .

إذا كان لا يصل به إلى النفع المبتغى . وكذلك القــول فيما أوجبه علينا من إتعاب أنفسنا فى أمور الدنيا أنه لا بد من هذه الطريقة . وأما ما يدخل تحت التكليف — وإنمــا حسن منه تعالى لمكان الثواب — فلا يجب أن يكون متضمنا للعوض فيــه . وسنبين القول فى أنواع ما يســتحق به العوض بعــد ذلك مشروحا ونبين الكلام فى العوض وأوصافه وتفصيــل القول فيه .

فصــــل

فى بطلان القـــول بأن الأمراض والأسقام فى دار الدنيا إنمـــا يفعلها تعالى للاستحقاق وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ

اعلم أن الذى يذكر من الأدلة فى ذلك لا يخرج عن قسمين : أحدهما يدل على أن هذه الآلام الواقعة ليست مستحقة ، والثـانى يدل على أنه قد يحسن منه تعالى أن يفعل الآلام للنفع ، وأنه لا يمتنع فى هذه الآلام أن تكون واقعة على هذا الوجه . وكلاهما ســواء فى بطلان قول أصحاب التناسخ ، و إن كنا بالطريقة الأولى نعلم من حال هذه الآلام أنها واقعة للنفع لا للاستحقاق ، ونعرف أحكامها بذلك ، ولا نعرف هذا الوجه بالطريقة الثانية .

فما يدل على أن هذه الآلام ليست مستحقة أنه كان يجب أن يحسن منا فى كل من لحقته هذه الأمراض والأسقام والآفات أن نلعنه ونتبرأ منه ونذمه ونستخف به ، لأن من حق العقوبات أن تحسن مقارنة هذه الأمور لهـا . ألا ترى أن الذى نفعله بالمصر من الحـدود لـمـا كان عقوبة حسن ذمه ولعنه ، ولـمـا كان المفعول بالتائب عنه[1] لم يحسن ذلك فيه . وقد علمنا أن ذلك يقبح منا فى الأطفال والبهائم ، فيجب القطع على أنها مفعولة للنفع على ما قدمناه .

فإن قال : إنمـا يجب ذلك فيمن يفـعل نفس الألم ، لأنه يعلمه مستحق فيوقعه على وجه الاستخفاف والإهانة ، وليس كذلك حال غيره ، فلذلك لم يحسن

---

(١) لعله يقصد عنها أى من المعصية المشار إليها ضمنا فى كلمة الحدود .

منا فى الطفل والبهيمة ماذكرتموه أن الفاعل لابد فيه ماذكرته، لأن الألم المستحق من صفته أن يقع من فاعله على وجه الاستخفاف والإهانة . وأما غير الفاعل فله أن يفعل ذلك من غير أن يصير وجها للألم على ماقدمناه ، لأنه لعلمه بحلول تلك الآلام المستحقة قد علم أنه من أهل العقاب . ومن هذا حاله يعلم أنه يستحق الذم واللعن والاستخفاف ، فيكون له أن يفعله به على ماذكرناه فى المُصر .

فإن قال : إنما لم يستحسن ذلك لاعتقادكم فى هذه الآلام أنها محنة . وأما نحن فلا نستحسن ذلك فى الطفل لما اعتقدنا أنها عقوبة . قيل له : إن العلم بأن الطفل — وهو ماهو عليه — لايستحق ذمه ولعنه ، لا يختص بواحد دون آخر، فلا يجوز أن ندعو حسن ذلك فى عقولكم .

فإن قالوا : إنا نستحسن ذمه ولعنه لأنا نقصد بذلك الروح الذى فيه دون شخصه . قيل لهم[1] : قد بينا أن الحى هو هذا الشخص فى باب الكلام على الإنسان، وقد ادعينا الآن أن المتقرر فى العقل قبح ذلك فى الطفل والبهيمة وهما على هذه الصفة، فلا فرق بين من أجاز افتراق العقلاء فيه وبين من أجاز افتراقهم فى الاعتقاد بأنه بصفة العقلاء الكاملين . فكما أن ذلك لا يصح ادعاؤه، فكذلك ماذكرناه . فإن قال : ألستم تجوزون ماندهب إليه فى التناسخ لولا الدليل ولا تدعون معرفة بطلانه باضطرار، فكيف يصح الآن أن تدعوا قبح ذم الطفل والبهيمة إذا لحقهما ؟ قيل له : إنه لا يمتنع حصول العلم بما ذكرناه على الجملة ، ثم نبنى عليه إفساد قولكم . وهذا كما نقوله للمجبرة أنا متى علمنا حسن ذم الفاعل منا للقبيح ومدحه على الحسن فى الجملة ، توصلنا بذلك إلى أن نعرفه فعله .

---

(١) فى الأصل له .

وبعد، فلا فرق بين من قال يحسن منا ذم الطفل والبهيمة ولعنهما، أو يحسن ذلك من بعض العقلاء، وبين من قال: إنه يحسن إيلامهم بالضرب وغيره؛ لأنه قد ثبت أن الإضرار بالغير إنما يحسن متى علم وجه حسنه إما علم جملة أو تفصيل. فمتى لم يحصل فى العقل العلم باستحقاقهما للذم والاستخفاف، لم يحسن فعل ذلك بهما. وعلم بهذه الطريقة أن من اعتقد حسنه فهو غالط فى ذلك، وأنه لا فرق بينه وبين من قال من الثنوية إن الآلام كلها قبيحة وكذلك الذم والاستخفاف. وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول. ويدل على ماقلناه أيضا أنه قد ثبت فى الأنبياء والصالحين أن الآلام والأمراض والشدائد تنزل بهم مع وجوب مدحهم وتعظيمهم، وقبح ذمهم والاستخفاف بهم، مع علمنا بأنهم من أهل الثواب لامن أهل العقاب. وهذا يبين أن هذه الآلام ليست عقوبة وأنها محنة. فكما أنها فيهم محنة، فكذلك فى غيرهم. ولايمكن للسائل أن يقول فى الأنبياء ماقاله فى البهيمة والطفل لأنا قد علمنا من حالهم أنهم لا يستحقون العقاب ألبتة. فما أوردناه من الأسئلة زائل عن هذه الدلالة.

فإن قال: إن الأنبياء يستحقون العقاب، فلذلك حسن منه تعالى أن يؤلمهم.

قيل له: فيجب أن يحسن منا أن نلعنهم ونذمهم، وقد علمنا فساد ذلك لأن تعظيمهم واجب لا محالة.

وبعد: فلا يخلو من يقول: يستحقون العقاب مع الثواب، أو يستحقونه دون الثواب. وقد علمنا أنهم من أهل الثواب. وقد ثبت بما يذكره[1] فى الوعيد

---

(١) أى الله تعالى.

أن استحقاقهما معاً لا يصح، فيجب بطلان القول بأنهم يستحقون العقاب .
على أنه قد ثبت فيهم عليهم السلام أنهم منزهون[1] عن الصغائر والكبائر المستحقة ،
وأنه لايجوز منه تعالى أن يبعثهم إلا وهم بهذه الصفة ، فكيف يجوز أن يقال إنهم
من أهل العقاب؟ وكيف تسكن النفوس إلى القبول منهم إن كانو مواقعين لكفر
أو فسق يستحقون عليه الآلام ؟

فإن قالوا : واقعوا المعصية من قبل فحسن منه تعالى أن يعاقبهم بالآلام
وإن كانوا فى الحال كما وصفتم .

قيل لهم : إن ذلك يمتنع فى الأنبياء صلوات الله عليهم من حيث كانت بعثتهم
ألطافا فيما تحملوه من الشرائع ، ولأن ماذكرته لو كان حقا لكان قد سقطت[2] عنهم
نبوتهم وتعظيم طاعاتهم . ولذلك يحسن منا فى العقول تعظيمهم ومدحهم ويقبح
ذمهم ولعنهم ؛ وفى ذلك بطلان ما ذكرتموه[3] .

فإن قال : أليس قد عاقب تعالى آدم بأن أخرجه من الجنة ، ويونس بأن
حبسه فى بطن الحوت ، وغيرهما[4] من الأنبياء ، فكيف أنكرتم ماذكرناه ؟

قيل له : إن ماذكرته هو بمنزلة الأمراض عندنا فى أنه تعالى فعله لاعقوبة
لكن على جهة الامتحان ، ولذلك فعله بهم بعد التوبة والإنابة ، فصار ذلك بمنزلة
الحد على من نعلم توبته أنه محنة كالأمراض ، فلا يصح تعليقكم . وقد استدل
أبو على رحمه الله بمثل هذه الطريقة فى بطلان قولهم فى الصور[5] والآفات ، وذلك
أن كثيرا من الأنبياء قد لحقهم العمى وغيره من الآفات ، وقد ثبت فى كثير منهم

---

(١) فى الأصل منزهين . (٢) فى الأصل سقط .
(٣) فى الأصل ذكر . (٤) فى الأصل وغيرهم .
(٥) أى الصور الحسية .

أن خلقته كانت أنقص من خلقــة غيره إما فى كل حال أو فى بعض الأحوال . فلو كان كل ذلك عقوبة على ماذهبوا[1] إليه لمـا لحق الأنبيـاء لأنهم ليسـوا من أهل العقاب . ويدل على بطلان قولهم فى هــذا الباب أنا نعلم فى حال كثير من الكفار والفساق من المـلوك وغيرهم أنهم يختصون بحسن الصورة وزوال الآفات ونيل الأمانى و بلوغ الشهوات . فعلى قولهم يجب أن يكونوا من أهل الثواب ، وذلك يوجب حسن تعظيمهم ومدحهم . وإذا بطل ذلك صح أن هــذه الأمور تحدث من الله تعـالى بالكافر تفضلا لا على سبيل الإثابة . فكذلك قــد يفعل بالآلام بالصالحين على جهة المحنة لا من حيث كانت عقوبة .

فإن قالوا : إن هــذه الأمور تحسن تفضلا كما قد يحسن مثلها[2] ثوابا ، وليس كذلك حال الآلام والآفات . قيل لهم : قد بينا أن ذلك قد يحسن عقابا ويحسن للنفعة على جهة التعويض . فالحـال فيهما لا تختلف . ويبين ما ذكرنا أن أحدنا قد يعلم من نفسه وغيره أن حاله قد تتغير من انتقال من فسق إلى توبة وصلاح ، ومع ذلك تلحقه الآلام فى الحالتين على أمر واحد ، بل ربمـا لحقته بعد التوبة فقط ، وربمـا يكون الواصل إليه منها بعد التوبة أكثر ، فكيف يجوز أن يقال فيهـا[3] إنها غير عقوبة ؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيها ليجوزن مثـله فيما يفعله بالمصر والتائب لأنهـا[4] جميعا عقوبة . وممـا يدل على ما قلنـاه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة ، لوجب فى كل من تلحقه الأمراض أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب بالتوبة . وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلا بأن يعلم إما على جملة أو تفصيل كأنه واقع

---

(١) أى المعارضون .
(٢) فى الأصل : مثله .
(٣) فى الأصل : فيها .
(٤) فى الأصل : أنهما .

القبيح أو أخل بالواجب . وقد علمنا أن الحال بخلافه فى كثير من المكلفين منا وفى الأطفال والبهائم .

وليس لهم أن يقولوا إن المكلف بنزول الألم به يستدل على تقدم معاصيه فتلزمه التوبة لأن ذلك إنما كان يجب لو لم يحسن الألم إلا لهذا الوجه الواحد ، وقد بينا حسنه للنفع ، فكيف يعلم بنزوله به أنه واقع القبيح ؟

فإن قال : إنه وإن لم يعلم ذلك فإنه يجوزه فتلزمه التوبة . قيل له : قد لا يخطر بباله ما ذكرته بأن يعتقد أنه لم يكلف إلا من حين بلوغه الذى يتذكره ، فكيف تجب عليه التوبة من معصية وقد تقدمت فى حال لا تخطر بباله ولا يعتقد أنه كان مكلفا فيها ؟ وليس لأحد أن يقول إن التوبة قد لا تجب عليه كما لا تجب على من زال عقله ، وذلك لأن مع ثبات التكليف لا يجوز أن يلزمه التوبة ولا يحصل له طريقا إلى معرفة وجوبها عليه ؛ لأنه يؤدى إلى أنه لا ينتفع بما كلف ولا يمكنه الوصول إلى ما عرض له من الثواب ، وذلك يوجب قبح إدامة التكليف . فلذلك يلزم فى العقلاء أن يعرفوا حالهم فى وجوب التوبة عليهم وإن لم يجب ذلك فيمن زال التكليف عنه بجنون أو غيره .

فإن قال : إن التوبة عندى لا تزيل العقاب ، فلا يجب ما ذكرتم . قيل له : قد بينت بالدليل أنها تسقط العقاب كإسقاط الاعتذار الذم الذى يستحقه من أساء إليه ولأنه نهاية ما يمكن فى بذل المجهود . فلا يجوز أن يسقط العقاب الذى يستحقه على من تاب منه . وإذا صح ذلك ، فواجب أن يعرف جميع العقلاء ما كان منهم من المعاصى التى استحقوا بها هذه الآلام ليعلموا وجوب التوبة وتصح منهم . وفقد ذلك يبين سقوط هذا القول ، ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة على جرم قد تقدم ، لوجب أن يكون العقلاء منا الذين عرفوا

عظيم ما نزل بهم من الآلام فى حال الصبى يتذكرون تلك الأحوال التى امتزجت بهم وهم عقلاء كاملون وأقدموا على المعاصى العظيمة ؛ لأن مثل هذه الأحوال لا يجوز أن ينساه العاقل وإن طال به الزمان . لأنا إن جوزنا أن ينسوا ما ذكرناه، فيجب أن يجوز فى أحدنا أن يتقدم فى الفقه حتى يحوز جميع المذاهب ويعرف الخلاف والوفاق ويأتى على الفروع <ويدرس>[1] مدة من الزمان ثم ينسى ذلك أجمع . وذلك يؤدى إلى أن نجوز على أنفسنا هذه الأمور ولا نقطع بخلافها، وهذا يؤدى إلى الجهالات . فيجب بمثله بطلان ما قاله أهل التناسخ؛ لأن الأحوال التى كان فيها أحدنا عندهم مكلفا قبل حال الطفولة أشد امتدادا وأطول وقتا مما ذكرناه .

فإن قالوا : إنا نذكر ذلك ؛ لأن كل واحد منا يعلم من نفسه خلاف ما ادعوه، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين من يدعى علينا أنا نذكر من أنفسنا أنا ملكنا الدنيا مدة من الزمان وحاربنا الملوك حالا بعد حال ، إلى غير ذلك ، وهذا من أعظم التجاهل[2] .

فإن قالوا : إنا لا نذكر ذلك لتراخى العهد وطوله . قيل لهم : إنه لا فرق فى هذه الأمور العظيمة بين أن تتراخى وتتباعد أو تتقارب فى أنه لا يجوز فى العقلاء أن لا يذكروها ألبتة مع شدة اجتهادهم فى تذكرها والتحدث بذكرها . لهذا نقول إن أهل الآخرة وإن تراخى عهدهم بالدنيا فهم مع كمال عقولهم لا بد من أن يتذكروا أحوالهم فى دار الدنيا ، وإن سهوا عن اليسير منها فلا يصح فيهم السهو عن معظمها . ولذلك لا تفترق الحال فيما نتذكره بين ما وقع فى زمن بعيد وبين ما وقع فى زمن قريب .

---

(١) غير واضحة فى الأصل . (٢) فى الكلام نقص بدليل أنه لم يذكر جواب الاعتراض .

فإن قال : إن العاقل قد ينسى ما كان منه فى حال الصبا فلا يتذكره ، فما الذى يمنع مما قلناه ؟ قيل له : إن الذى أوجبناه [هو] أن من حق العاقل أن يتذكر الأحوال العظيمة التى جرت عليه وهو عاقل حتى يكون عاقلا فى الحالتين . وأما ما يقع منه فى حال الصبا ، فكما لا يجب فى الحال أن يعلمه ، فكذلك لا يجب فى المستقبل أن يذكره .

فإن قال : أليس اليسير من الأمور قد لا يذكره الإنسان ، ولا يمتنع ذلك ، فما الذى يمنع فى العظيم أن لا يذكره ؟ قيل له : إن العادة قد جرت بالتفرقة بينهما ، فكما يجوز فى يسير الأمور[1] مع قرب العهد أن لا تتذكر — وإن وجب فى الحكم[2] أن تتذكره — فكذلك مع بعد العهد . وقد ثبت أن الذى تجرى به العادة من أحوال العاقل ويتكرر منه لا يجب أيضا أن يتذكره ؛ لأن بعضه يلتبس ببعض ، ولأن الاهتمام لا يقوى به . وليس كذلك الحال فى الأمر العظيم الذى يسمونه الدهر الطويل مما يتميز به بعض أحواله من بعض . ألا ترى أن أحدنا قد لا يذكر ما يأكله يوما بعد يوم ، ولا يجب أن يذكر ما اتخذه من < الدعاة[3] > العظيمة أو ما أقدم عليه من المبارزة فى الحرب إلى غير ذلك ؟

وبعد ، فإن مثل هذه الأمور لو جاز من العاقل أن لا يذكره لكان يجوز ذلك منه فى حال دون حال . وأما أن يستمر به الدهر الطويل مع بذل الجهد فى تذكره فلا يذكره أصلا . وذلك مما ينافى كمال العقل على ما بيناه ويؤدى إلى التجاهل الذى وصفناه .

---

(١) أى الأمور اليسيرة السهلة .

(٢) فى الأصل : الجسم .

(٣) هكذا فى الأصل ولعله يقصد الدعوة أى الوليمة . وقوله ما اتخذه أى ما تناوله .

وبعد ، فإن الذى ذكرناه لو جاز على عاقل واحد ، لما جاز على جميع العقلاء إذا اجتمعوا وتذاكروا ؛ لأنا نعلم أن كثيرا من الأمور لا نذكره ، فإذا اجتمعنا مع من نال هذه الأحوال كما نلناها[1] وتذاكرنا بها[2] ذكرناها[3] لا محالة . وقد علمنا أن العقلاء الذين كانوا من قبل — لو كان الأمر كما قالوا — يجتمعون كاجتماعهم الآن ، فكان يجب عند اجتماعهم وتذاكرهم أن يتذاكروا أو يتذكر بعضهم . ومن ادّعى ذلك على العقلاء فهو بمنزلة من يدعى عليهم سائر ما ذكرناه من أنهم يجوزون على أنفسهم الولايات العظيمة وهم قد سهوا عنها . وبطلان ذلك يبين أن هذه الآلام ليست عقوبة على جرم قد تقدم كما زعموه ، فأما قولهم أنه تخلل بين حالتى كمال العقل وزوال العقل ، فلذلك لا تذكّره[4] ، فبعيد ؛ لأن ذلك يوجب فى أحدنا أن لا يذكر فى يومه ما فعله بالأمس لتخلل النوم بين الحالتين ، وأن لا يذكر من يلحقه فى بعض الأوقات جنون أو سكر أو إغماء ، ما كان منه من قبل من الأمور العظيمة . وفساد ذلك يبين صحة ما اعتمدناه .

ومما يدل على ما قلناه فى ذلك ما استدل به أبو هاشم رحمه الله من أن من حق الآلام المستحقة أن لا يجب الرضا بها والصبر عليها ، بل يحسن من المفعول به أن يهرب منها ويجزع ويدفع عن نفسه ذلك بكل ما يجد السبيل إليه .

وقد علمنا أن الواجب على من يلحقه الأمراض منا أن يصبر ويرضى ويطمئن إليه ، ويقبح منه أن يجزع ؛ وذلك يبين أنها مفعولة للنفع وأنها تجرى مجرى سائر النعم التى يلزمنا الشكر عليها والرضا بها ، وإن كانت تلك منفعة فى الوقت وهذه منفعة فى العاقبة . يبين صحة ما ذكرناه أن أحدنا فى حكم الملجأ إلى الامتناع من

---

(١) فى الأصل : نلناه .　　(٢) فى الأصل : به .

(٣) فى الأصل : ذكرناه .　　(٤) أى نتذكره .

الضرر الذى لا نفع فيه ألبتة، ولا يجوز فيما هذا حاله أن يرضى فيها بالصبر والتسليم، وإنما يلزم ذلك فيما له فيه نفع عظيم . وإذا فعله فيه من هو بتدبيره أعرف، يلزمه الصبر والتسليم . وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من كون هذه الآلام امتحانا، وأنها ليست عقوبة .

وليس له أن يقول إنما يلزمه الصبر والتسليم لكون المفعول به من الألم حسنا لا لما ذكرتم، وذلك لأن حسن فعل الفاعل له لا يوجب أن يحسن منه الرضا والصبر والتسلم، كما أن حسن النفع لا يوجب حسن الأخذ، وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر . وإنما يجب ما ذكرناه من حيث كان فى إحدى الحالتين للألم عاقبة نفع، فصار كأنه غير معتد به فى كونه ضررا، فلزمه التسليم والرضا والصبر . وفى إحدى الحالتين لما كان ضررا محضا لا يؤدى إلى نفع، لزمه التحرز منه وأن يجتهد فى دفعه عن نفسه .

ومما يبين ما ذكرناه أن التكليف لما كان طريق نفع عظيم، لزم فيه الصبر والتسلم؛ ولو كان إلزاما للشاق من غير عاقبة نفع، لم يكن ليجب ذلك . ومما يبين هذه الطريقة ما قد ثبت فيما ينزل بالمكلف من العمى والزمانة[1] انه يلزمه الرضا به والتسليم، وكذلك ما يلحقه من المضار بموت القريب والحميم وغير ذلك . فلو كانت عقوبة لم يجب على / العاقل ما ذكرناه . ومما يدل على ذلك أيضا أن الآلام لو كانت لا تحسن إلا عقوبة لما حسن من أحدنا أن يؤلم نفسه بإتعاب النفس فى طلب العلوم والآداب والتجارات، وفى العلاجات؛ لأنه لا يحسن من المستحق للعقوبة أن يعاقب نفسه، وإنما يحسن من غيره أن يعاقبه، كما

---

(١) فى الأصل الزمالة . والزمانة العاهة .

لايحسن منه أن يذم نفسه ويحسن ذلك من غيره، وكان يجب أن لايحسن منا أن نفعل ذلك بغرباء ممن ندبر أمرهم[1] لأنهم لايستحقون[2] العقوبة من قبلنا . وفساد ذلك يبين أن هذه الآلام قد تحسن لا للاستحقاق .

وقد ثبت أن مايفعله تعالى يفعله على الوجه الذى قد يوجب علينا ونتيجة لنا ؛ فيجب أن يكون ذلك أيضا للنفع لا على وجه العقوبة ، لأنه لولم يحسن منه أن يفعله للنفع ألبتة لما حسن أن يتعبه ويوجبه لهذا الوجه .

وليس له أن يقول إن الذى نفعله بأنفسنا من هذه الآلام هو[3] أيضا عقوبة ؛ لأنا قد بينا أن الإنسان لايحسن منه أن يعاقب نفسه ويريد زوال العقاب بنفسه ، ولأنه قد ثبت أن أحدنا يفعل ذلك بنفسه لاجتلاب المنفعة أودفع المضرة ويقصد إلى ذلك . فكيف يقال إنه يقع منه على وجه الاستحقاق ؟

وبعد ، فقد ثبت أنه لايحسن منه أن يؤلم نفسه على جهة الاستخفاف والإهانة — وهذه صورة العقاب — فكيف يقال فيه إنه عقوبة ؟

ومما يدل على ماقلناه أنه قد ثبت فى الحكيم أنه لايحسن أن يعاقب من يستحق ذلك إلا بشرط أن يعلمه ذلك أو يدله عليه ؛ لأنه متى لم يفعل ذلك — ومن حق الألم الواقع به من قبل غيره أن يمتنع منه ويعقد فيه القبح ما لم ينكشف من حاله ما يوجب خلاف ذلك — لكان قد أغراه بالقبيح وهواعتقاده فى هذا الألم أنه قبيح . وإذا كان الإغراء بالقبيح لايحسن من الحكيم ، وكان منع الإغراء فيما ذكرناه إنما يقع بأن يعلم أو يدل على أن ما يفعله من الألم عقوبة فيجب أن يفعله كذلك .

---

(١) فى الأصل أمره .
(٢) فى الأصل لأنه لايستحق .
(٣) فى الأصل هى .

وقد علمنا أن ذلك لايصح فى الآلام الواقعة بنا فى حال التكليف لأنا لا نعلم من حالها أنها عقوبة ، ولا على كونها كذلك دلالة ، فيجب القضاء بأنها ليست عقوبة . وهذا أحد ما استدل به أبو هاشم رحمه الله فى أن أهل النار لابد من أن يعرفوا الله ضرورة ليصح أن يعرفوا أن ماينزل بهم مستحق .

فإن قال : أليس قد يجوز أن يفعل الآلام بمن ليس بعاقل ، وإن لم يعلمه ماذكرتم ولايدله عليه ، فهلا جاز مثله فى العاقل؟ قيل له : إن فعله ذلك بالعاقل من غير تعريف ونصب دليل إغراء على ماذكرناه، وليس كذلك فيمن ليس بعاقل لأن طريقة الإغراء لاتصح فيه ، لأن معنى الإغراء هو البعث على الشيء وتقوية الدواعى إليه ، وذلك يقتضى أن المفعول به عاقل مخير . وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى لو شهى القبيح إلى الفاعل من غير إلجاء وما يجرى مجراه ومن غير تكليف للامتناع مما يشتهيه ، لكان مغريا له بالقبيح، ولم نقل ذلك فى البهيمة وإن حصل فيها شهوة القبيح ، لأن معنى الإغراء لايصح فيها .

فإن قال : فيجب لو فعله للنفع أن يعرف أو يدل وإلا كان مغريا بالقبيح كما ذكرتم فى الاستحقاق . قيل له : كذلك نقول ، لكنه تعالى قد دل المكلف على أن هذه الآلام المفعولة به فعلها للنفع لما يفيده بالصبر عليها[1] وغير ذلك ، ولفقد الدلالة على أنها[2] واقعة على وجه العقوبة ؛ لأنها إذا لم تحسن إلا لوجهين وفقدنا الدلالة على وقوعها[3] على أحد الوجهين — مع أنها لوكانت واقعه عليه لوجب أن تكون عليه — فقد ثبت صحة وقوعها على الوجه الآخر . واعلم أن الإغراء إنما كان يجب متى لم يكن للفعول به سبيل إلى العلم بحسن ذلك الألم ، فيكون مغريا له باعتقاد قبحه . وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة حسنه على التفصيل ، فقد زال الإغراء .

---

(١) فى الأصل عليه . (٢) فى الأصل أنه . (٣) فى الأصل واقع .

وإذا صح ذلك فللقائل أن يقول إنما يجب الإغراء على ماذكرتم متى لم يكن له سبيل إلى العلم بحسن الألم إلا بأن يعرفه تعالى أو يدل على أنه مستحق . وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة ذلك فى الجملة من حيث يعلم أنه تعالى لا يفعله إلا على وجه يحسن عليه — وإن شك على التفصيل فى وجه حسنه هل هو للنفع أو الاستحقاق — فالإغراء غير واجب . وذلك مما يضعف هذه الدلالة من هذا الوجه . ونحن نتقصاها فى الوعيد ، لأن الاعتماد عليها يصح فى وجوب تعريف أهل النار أن ماينزل بهم من الآلام يجب أن تكون مستحقة ؛ لأنه لاوجه يحسن فعلها فى الآخرة إلا هذه الوجه . وليس كذلك حال آلام الدنيا ، لأنها يجوز أن تفعل على وجهين .

ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لوكانت عقوبات على ماتقدم من المعاصى وكانت الدنيا دار الثواب والعقاب ، لوجب أن لايحسن منه تعالى التكليف ؛ لأنه إنما يحسن بأن يكون تعريضا لمنزلة عظيمة مفارقة لما يحصل عليه التكليف من منازل اللذات . وقد علمنا أن مثل هذه المنزلة لا تحصل للمكلف فى دار الدنيا فيما يصل إليه من الملاذ . وإذا لم يستحق التكليف لذلك ، فيجب أن يستحق العقاب بالإخلال بالواجب ؛ وفى ذلك إبطال القول بالتناسخ أصلا ، لأنه مبنى على استحقاق الثواب والعقاب . وليس لهم أن يقولوا فيما يناله المكلف فى الدنيا من ثواب أوعقاب أن ذلك مقدم عن وقته كما نقوله فى الحدود المفعولة بالمصر . ولذلك[1] لايثبتون الآخرة ، ولا يجعلون لوقت الثواب والعقاب صفة يفارق بها ما عليه المكلف فى الدنيا . فاتجه الكلام عليهم على ماذكرناه وإن لم يلزمنا مثله فيما تقدم من العقاب ؛ لأنا نقول فيها إنها لما فيها من المصلحة فى العاجل ، فتجرى مجرى سائر مايفعله تعالى من الأمراض وغيرها . وقد بينا من قبل أن المكلف لو علم أن ثواب طاعاته

---

(١) فى الأصل وذلك .

معجل، وكذلك عقاب معاصيه ، لصار فى حكم الملجأ إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية ، وذلك ينقض حسن التكليف ؛ لأن الغرض منه[1] التعريض للثواب ، ومتى لم يتراخ وقته[2] ، وحصل ملجأ إلى فعل ما كلف ، لم يستحق به الثواب بالطاعة ، فيقبح التكليف . وقول أصحاب التناسخ يؤدى إلى ذلك إذا قالوا فى العقوبات إنها أجمع تعجل وتفعل بالمكلف عقيب معصيته أو مقارنة[3] لها ، ومتى قالوا إن العقاب يوجب الإلجاء متى لم يشبه المنافع ، وكذلك الثواب إنما يقتضى ذلك متى لم يشبه المضار والغموم ، وهذه طريقة المثاب والمعاقب فى الدنيا ، فقد لزمهم قبح التكليف من الوجه الأول ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون[4] تعريضا لمثل المنازل التى عليها المكلف .

ومما يدل على ما قلناه أنه قد ثبت أنه تعالى يكلف السمعيات من حيث كانت لطفا فى واجبات العقل — ولذلك تختلف أحوال المكلفين فيها — فغير ممتنع أن يعلم تعالى أن الأمراض فى أنها تصرف عن القبيح فى العقل، وتبعث على الواجب فيه ، بمنزلة العبادات الشرعية ، وإذا لم يمتنع ذلك ووجب على المكلف أن يفعل الأصلح بالمكلف فى فعل ما كلف ، فمن أين أن هذه الآلام لم يفعلها تعالى لهذا الوجه ؟ وذلك يمنع من قطعهم فيها أنها عقوبات .

وقد بينا أنه لا يمكنهم القدح فى حسنها من هذا الوجه بأن يقولوا أنها تكون ظلما ؛ لأنا قد بينا أنه تعالى يعوض المؤلم عليها بما تخرج به من أن تكون ظلما ، ويفعلها لما ذكرناه من كونها مصلحة ولطفا .

---

(١) فى الأصل به .
(٢) أى فى وقت الثواب .
(٣) فى الأصل مقارنا .
(٤) أى التكليف .

يبين ذلك أنا نعلم مفارقة حال المكلفين فى باب الآلام مع تساويهما فى الكفر والفسق . فلو كان المفعول بهما عقابا، لوجب أن يتساويا فى حلوله[1] بهما بل وفى قدره وسائر صفاته . وبطلان ذلك يبين أن المكلفين إنما افترقوا فى ذلك لأنها مصالح وحالهم فيها مختلفة كما افترقوا فى سائر ما فعل بهم من خلق الأموال والأولاد وغير ذلك .

ومما يدل على ما نقوله ما اعتمده المشايخ قديما وحديثا من أنه إذا حسن منه تعالى الابتداء بالتكليف — وذلك يتضمن إلزام ما يشق — فإنما[2] يحسن ذلك تعريضا للنفع [لا][3] لأنه مستحق على ذنب قد تقدم . فيجب أن يحسن منه تعالى أن يفعل فيهم الآلام للنافع المستحقة من بعد وإن لم تكن مستحقة على ذنب قد تقدم ؛ لأنه لا فرق فى العقول بين ماله يحسن إلزام الشاق وفعل الشاق أوله يقبح ذلك . ألا ترى أن أحدنا يحسن منه أن يلزم غيره الشاق لنفع ، وإن لم يفعل الشاق[4] للنفع ، ومتى عرى من النفع أو كان أنقص ، لم يحسن واحد منهما ؟

فإن قالوا : من أين أن للتكليف ابتداء وأولا فيصح ما ينبنى عليه الكلام ، وما أنكرتم أن العالم أبدا كان بهذه الصورة ؟

قيل له : إن الدلالة قد دلت على حدوث الأجسام والأعراض ، و[قد] بينا أن للمكلف صفتين[5] يجب أن يكون عليهما حتى يحسن تكليفه ؛ فلا بد من أن يكون له أول ، إذ المكلف وما يختص به من الصفات له أول . وقد أبطلنا القول فى الحركات أنه لا أول لها ؛ فلا يصح تعلقهم بمثله فى التكليف . على أن القوم

---

(١) أى العقاب .

(٢) فى الأصل وإنما .

(٣) ساقطة .

(٤) فى الأصل يفعل تبه الشاق .

(٥) فى الأصل صفتان .

يوافقونَنا[1] فى الإسلام / وإن لزمهم على مذهبهم الخروج منه من جهات نذكرها ، فلا يمكنهم التعلق بهذه المسألة لأنها طريقةُ[2] الملحدة .

فإن قالوا : إن التكليف وإن كان له أول ، فغير مسلم أنه إلزام فعل شاق ، فلا يصح ما ذكرتم ، لأنا نقول إنه تعالى ابتدأ خلق العقلاء فى الجنة وعلى صورة حسنة وكلفهم ما لا يشق ثم أقدم بعضهم على المعصية فى ذلك ، فاستحق منه تعالى أن يكلفَهُ[3] الشاق على سبيل العقوبة لأنه لم يشكر النعمة فى الأول ، أو لم يفعل النظر والمعرفة ليؤدى شكره ، فكان له سبحانه أن يعاقبه بإلزام التكليف .

قيل له : إن أول ما نقوله إن التكليف لا يحسن إلا تعريضا للثواب ، ولا يجوز أن يعرض تعالى للثواب بما لا يستحقونه ، وإنما يستحق ذلك بما يشق فعله أو اجتنابه : لأن ما لا يشق من هذين الأمرين لا يصح استحقاق الثواب به ، فلا يجوز أن يكون له مدخل فى التكليف .

فإن قال : ومن أين أن الحال فى التكليف ما وصفتم ؟

قيل له : لأنه لو لم يكن الغرض به التعريض للثواب لقبح لا محالة ، لأنه كان يتضمن أحد الأمرين : إما الإغراء بالقبيح أو فعل العبث ، ويتعالى الله عز وجل عنهما ، فثبت أن الغرض به ما ذكرناه .

وبعد ، فلو لم يكن الغرض ما قلناه لكانَ[4] لا بد من أن يكون للقديم تعالى فيه غرض لم يخل من أن يريد بذلك الامتناع من القبيح وفعل الواجب فقط ، ولو كان كذلك لوجب أن يلجئ إلى الأمرين لأن الغرض يتم بذلك لا محالة .

---

(١) فى الأصل يوافقرنا .
(٢) فى الأصل بطاريقة .
(٣) يظهر أن المشار إليه هنا هو آدم .
(٤) فى الأصل كان .

ومع التخلية قد لا يتم . أو يريد بذلك أن يعرف الله فيشكره فقط ، وذلك له بالضرورة . وإن لم يكن هناك تكليف ، ولأن الشكر على الجملة قد يصح ولا يحسن التكليف لهذا الغرض . أو يكون الغرض بذلك الإمراح[1] فيما يشتهيه ، وهذا هو الإغراء الذى يتعالى جل وعز عنه ، أو يكون الغرض نفع المكلف فقط ، وذلك يغنى عن تكليف الشاق بما يفعله من التفضل . فصح بهذه الجملة أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب . وإذا ثبت ذلك ، لا يستحق إلا بفعل الشاق . فصح [أنه] لم يحسن منه تعالى أن يكلف إلا على هذا الوجه .

وبعد ، فإنه تعالى إن لم يجعل المكلف بحيث يشق عليه فعل ما كلف لنفور طبع يختص به واجتناب ما نهى عنه من حيث يشتهيه ، لوجب أن تكون صفة المكلف أن يكون مشتهيا لما كلف ، منتفعا به ، نافر الطبع عما منع منه بالنهى ، مستبصرا به . ولو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى فعل ما كلف واجتناب ما نهى عنه . وذلك يبطل التكليف ، لأن الإلجاء يمنع من استحقاق الذم والمدح كما يمنع من استحقاق الثواب والعقاب ، ويوجب ذلك بطلان قولهم ، لأنهم إنما قالوا بالتناسخ من حيث ثبت أن العبد يعصى فيستحق العقوبة . وعلى ما بيناه يجب أن يمتنع وقوع المعصية من كل مكلف .

فإن قالوا : إنا نقول فى المكلف إنه لا شهوة له ولا نفور طبع فى فعل ما كلف ولا تركه فلا يجب ما ذكرتم .

قيل لهم : إن من هذا حاله لا يجوز أن يستحق على ما يفعله ثوابا ولا عقابا ، بل يجب أن يكون فى حكم القديم تعالى فى أنه لا يجوز أن يستحق المنافع والمضار .

---

(١) من أمرح أى جعله مرحا .

وفى ذلك إبطال القول بالتناسخ . هـذا لو صح فى العبد أن يكون بهذه الصفة ، وقد علمنا أن الأمر بخلافه ؛ لأنه لا بد فيما يفعله من كثير من الأفعال أن يؤثر فى محل قدرته[1] وفى آلاته ، وتلحقه المشقة ولا بد من أن تلحقه الغموم بكثير من الأفعال . ولا بد فى المكلف من أن يتردد بين الشهوة والنفار ، ولولا[2] ذلك لما صحت حاله إلى الأكل والشرب وغير ذلك . على أنا نعلم بطلان هذا القول باضطرار ، وذلك لا يعلم[3] / فيما كلفناه شرعا وعقلا لأنه يلحقنا فيه المشاق . فلا يصح أن يقال إن صفة المكلف ما ذكرتموه .

فإن قالوا : إنا نجيبكم إلى ما ذكرتم فى صفـة المكلف . لكنا نقول إن ذلك يجب ثانيا ، فأما فى أول التكليف[4] فالحال ما سألناكم عنه .

قيل لهم[5] : قد بينا أن الصفة التى يجب أن يكون المكلف عليها لا تختص بتكليف دون تكليف . فكما لا يصح أن يقال إن فى المكلفين من ليس هذا حاله ، فكذلك لا يصح أن يقال إن أول تكليفهم ليس بهـذه الصفة وأن أواخره[6] تكون كذلك . على أنا قد بينا فى باب المعارف أن أول ما يكلف العاقل هو النظر والمعرفة . وقد علمنا ما يلحق من المشقة بالنظر ودفع الشبه ، فإن ذلك فيما يلحق القلب يزيد على المشاق التى تلحق الجوارح . وكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يكلفهم أولا ما ينفع ولا يشق ثم يعاقب العصاة منهم بتكليف الشاق ؟

وبعد ، فقد بينا أن من لم يفعل الملاذ لا يستحق العقوبة كما لا يستحق فاعلها الثواب ، فكيف يجوز أن يقال إنهم إذا عصوا حسن منه تعالى أن يعاقبهم

(١) فى الأصل لقدره .
(٢) فى الأصل لولا .
(٣) لعلها يعلم بدونه لا بدليل ما يأتى بعد .
(٤) لعلها تكليف بدون ال .
(٥) فى الأصل له .
(٦) فى الأصل أواخرها .

بإلزام المشاق ؟ فلو جاز ذلك لجاز أن يقال : إذا فعلوا ذلك يثيبهم بأنواع الثـــواب .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : قد بينا أنه لا يستحق إلا بفعل ما يشق ، فلا يصح ما ذكرتم .

وبعد ، فإنه تعالى إذا كان من أطاعه منهم يبقيه على حالته فى الجنة وفى النعيم ، فكيف يقال إن ذلك ثواب وقد كان حاصلا فى الأول على جهة التفضل ؟

ومتى قالوا : إن مثل الثواب قد يكون تفضلا ، لزمهم على ذلك أن مثل العقاب يكون محنة ولطفا . على أنه قد ثبت أن العاقل لابد من أن يكون مكلفا بترك الظلم والغضب ، ورد الوديعة وقضاء الدين ، ولا يصح أن ينفك العاقل من وجوب ذلك . فيجب فيمن كلفه الله أولا أن يكون قد كلف هذه الأمور . وقد علمنا ما على النفس من المشقة فى الامتناع من تناول مال الغير وقصر النفس على ما تملكه من مال وتصرف فى حرمه وغير ذلك . وكذلك فإنا نعلم ما يلحق النفس من المشقة فى رد الوديعة والإنصاف . فإذا كان الفاعل يكلف أولا ما هذا حاله ، فكيف يجوز أن يقال إنه لم يكلف الشاق ثم كلف .

وبعد ، فإن العقلاء فى الأول لابد من أن يعلموا أنهم متى عصوا استحقوا العقوبة وإن كان لا مشقة عليهم فى الفعل . وهذا يوجب أن يلحقهم الغم لعلمهم بجواز إقدامهم على ما هذا حاله وخوفهم من العقوبة ، ويوجب أن يكونوا بهذا الفعل ظالمين لأنفسهم ، والظالم لنفسه لابد من أن يغتم إذا فعل ذلك الظلم أو خشى أن يفعله . وهذا يوجب أن لا يتفكروا فى المشقة فى الابتداء .

وبعد ، فإن العقلاء فى الأول لو أن بعضهم أراد من غيره ماله وحرمه ، لوجب عليه أن يدفعه عن نفسه على بعض الوجوه بفعل ما يلحق فيه المشقة ، وقد كلف هذا . وهذا يوجب فساد ما قالوه .

وبعد ، فإنا قد علمنا الآن أن من المكلفين من قد كلف الشاق وإن لم يكن عاصيا كالأنبياء وغيرهم ؛ وإن كان فى ابتداء التكليف لا يحسن تكليف الشاق على ما ذكروه فيجب فيمن استمر على الطاعة ولم يعص ، أو تاب من معاصيه ، أن تكون هذا حاله . وعلمنا بخلافه يقضى ببطلان قولهم .

فإن قالوا : إنه جل وعز لم يكلف من خلقه فى الأول فى الجنة مع الصحة والسلامة والنعمة ، لكنهم ألزموا أنفسهم عند مشاهدة آثار النعم القيام بالشكر والعبادة فصاروا مكلفين لأنفسهم . فلما عصوا فيما التزموه صاروا فى حكم من أوجب النذر ولم يفته ، فحسن منه تعالى أن يكلفهم الشاق . فصار تكليف الشاق من الله تعالى هو الابتداء ، لكنه على معصية تقدمت منهم فيما التزموه لا فيما كلفوه ، ولا يلزم ما ذكرتم . قيل له : إن هذا كلام من لا يعرف حقيقة التكليف ؛ وذلك أنه تعالى إنما يحصل مكلفا بالإعلام والتعريف ، إما على وجه الاضطرار ، أو نصب الأدلة . فتى فعل ذلك ، فلا بد من أن يريد ما كلف ويأمر به ، فيحصل مكلفا موجبا . وليس يصير الواجب واجبا إلا على هذه الطريقة ؛ لأنه لا علة يجب لأجلها مجرى مجرى العلم فى إيجابه كون العالم عالما[1] . وقد بينا ذلك فيما سبق .

وإذا صح ذلك ، فالذين خلقهم الله تعالى فى الجنة ما التزموه[2] وألزموا أنفسهم من شكر وعبادة لا يخلو من وجهين : إما أن يعلموا باضطرار أو بدليل وجوب ذلك عليهم ؛ وذلك يقتضى أنه تعالى قد كلفهم إذا كانوا على سائر الصفات التى يكون عليها المكلف ، وإن كان ما التزموه لا يعلم وجوبه وإلزامهم ذلك أنفسهم قبيح . وإذا كان قبيحا ، فالامتناع منه لا يوجب العقوبة ، بل فعله هو الموجب للعقوبة .

---

(١) المراد أن حصول العلم فى العالم هو العلة فى كونه عالما ، ولا علة غير ذلك تجرى هذا المجرى .

(٢) أى الذى التزموه .

وفى ذلك بعض ما ذكروه من قولهم إنهم إذا عصوا وخالفوا ماالتزموه، استحقوا العقاب . وإذا كلف ما تقول وفعلوه ، لم يستحقوا ذلك . وإنما نقول إن الوفاء بالنذر واجب سمعا لأن الله تعالى أوجب ذلك . فعادت الحال فيه إلى أنه من تكليفه ، وإن كان ما يأتيه الناذر هو السبب فى وجوب ذلك . ولذلك اختلف حكم النذر، فيه ما يجب وفيه ما يسقط . ولو كان للإنسان أن يلزم نفسه الأفعال عقلا ، لما اختلفت هذه الأفعال ، وكان لكل واحد أن يوجب على نفسه ما شاء، وكان له أن يسقط عنها ما شاء . وبطلان ذلك يبين فساد ما سألوا عنه .

على أنا نعلم من حال ما كلفناه عقلا وشرعا أنا إنما نستحق المدح به والثواب إذا فعلناه على وجه مخصوص يقتضى فيه المشقة ؛ لأنه لو فعله الإنسان لا لوجوبه فى عقله لم يستحق ثوابا ، ولا بخلافه عقابا . فكيف يصح أن يقال إن العقوبة تستحق على خلاف هذه الطريقة ؟ لأن قولهم يؤدى إلى أن من لم يفعل مايشتهيه يستحق العقاب . والطريقة التى[1] ذكرناها لا يتأتى فيها[2] .

فإن قالوا : فأنتم تستحقون[3] الثواب بما لا يشق من الأفعال كالمعارف وغيرها؟ قيل لهم[4] : إنا لا نجوز استحقاقه إلا فيما يشق أو يجرى مجرى الشاق لأمر يرجع الى سببه أو وقوعه على وجه مخصوص ، أو مقارنة معنى له ، ولذلك قلنا إن من قصر نفسه على ما يملك من مأكول ومنكوح وعدل عما هو أشهى إليه إنه يستحق الثواب عليه ، لأنه قد قارنه ما يقتضى فيه المشقة . وذلك يسقط سائر الأسئلة فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل : الذى .
(٢) فى الأصل : فيه .
(٣) فى الأصل : تستحقوا .
(٤) فى الأصل : له .

على أن من يكلف الأمور الشاقة من العبادات قد يستمر بفعلها إذا تصور الثواب الذى يستحق عليها كما قد يشق عليه فعلها . فلم صارت بأن تكون عقوبة عندهم أولى من أن تكون ثوابا ؟ لأن عندهم أن ما أدى إلى السرور والنفع، حاله[1] فى أنه ثواب كحال ما يؤدى إلى ضرر وغم . وهذا يوجب بطلان قولهم إن ذلك لا يستحق إلا بالمعصية . لأنه ليس بأن يستحق بها لما فيها من المضرة بأولى من أن يستحق بالطاعة لما فيها من السرور .

فإن قال : ألستم لا تعتدون بهذا السرور، وتقولون إنه[2] يستحق به الثواب لأنه شاق، فكذلك نقول . قيل لهم : إنا نجعل من صفة ما يستحق الثواب أن يكون شاقا وإن فات به السرور والنفع من وجه آخر؛ لأن السرور عندنا بأداء العبادات لا يكون لأمر يرجع إليها وإنما يكون لأمر يرجع إلى ثوابها، ولذلك لا يسر الفاسق والكافر بأداء العبادة إذا علمناه أنه لاثواب له عليها[3] . فإذا صح ذلك صار المسرور به غير شاق، فلم يقدح فيها شرطه فى التكليف . وليس كذلك مذهب القوم، لأنهم يجعلون كل ما أدى إلى السرور فى حكمه فى أنه يكون عقابا، فيلزمهم ما ألزمناهم .

فإن قال : إنه تعالى يجوز أن يلزم الشاق لا عقوبة وإن كان لا يجوز أن يؤلم إلا عقوبة، لأن الإلزام بخلاف الإيلام . ألا ترى أن أحدنا ينبه غيره على وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وغير ذلك، فيكون فى حكم المؤلم له، ويحسن ذلك منه من غير نفع، ولا يحسن أن يؤلمه إلا لمنفعة . قيل له : إن أحدنا إذا نبه على الواجبات وذكر المكلف بها فيذكر، فإنما يصير واجبا عليه بإيجابه تعالى، لا بما فعله المنبه .

---

(١) فى الأصل : لحاله .   (٢) أى التكليف .

(٣) فى الأصل : لما عليه .

فلذلك حسن منه من غير نفع . وليس كذلك إذا آلمه . وإنما يجب أن يحتل قولهم بما بيناه أولا من إلزام الأجير العمل، لأنه لم يحسن إلا لمنفعة لما كان ذلك الإلزام من قبله، كما لا يحسن إيلامه إلا لمنفعة .

فإن قالوا : إنه سبحانه إذا ألزم المكلف فقد دله على ما فيه حظه، فلا يجب أن يكون عقوبة، وليس كذلك الحال فيما يفعله تعالى من الآلام . قيل لهم[1]: وكذلك متى فعل فيه الآلام، فقد فعل ما له فيه الحظ الوافر من المنفعة، فلا يجب أن يكون مستحقا .

فإذا قال[2] : إنه تعالى إذا كلف، فلا يجب كونه مستحقا، لأنه يؤدى إلى أن المستحق من الضرر واقع به من نفسه، وذلك لا يحسن من المستحق . وليس كذلك إذا آلمه، لأنه لا يؤدى إلى هذا الفساد، فصح كونه عقوبة . قيل له : إنا لم نوجب فى التكليف أنه عقوبة، بل نمنع من ذلك أشد المنع لما ذكرته من العلة ولغيره، وإنما أوجبت[3] عليك فساد قولك فى الآلام أنها لا تكون إلا عقوبة من حيث تؤدى إلى أن التكليف الذى قد يصح أنه لا يكون عقوبة، مستحق وعقاب[4]. فكلما زدت فى الدلالة على أن التكليف لا يكون مستحقا، كان آكد للكلام الذى أوردناه .

وبعد، فإن ما يفعله المكلف بنفسه كما لا يجوز أن يكون عقوبة، فكذلك ما يفعله من الآلام لا يجب أن يكون عقوبة، لأنه قد يجوز أن يكون حسنا للنفع . يجوز فيها[5] أن لا تكون عقوبة كما أوجبت فى التكليف أن لا يكون عقوبة.

---

(١) فى الأصل : له .
(٢) فى الأصل : قالوا .
(٣) فى الأصل : أوجبنا .
(٤) فى الأصل : مستحقا وعقابا .
(٥) أى الآلام .

على أن شيوخنا ألزموهم على الآلام والآفات[1] ، وقالوا : إذا كانت لا تكون إلا عقوبة ، فكذلك فى العمى والزمانة ؛ لأن ذلك يغم وإن لم يؤلم . وألزموهم على ارتكاب ذلك القول بأن الخلقة[2] الناقصة القبيحة لا تكون إلا عقوبة ، فالتزموه وقالوا إنه تعالى يعاقب العاصى بأن ينقله فى الأشخاص القبيحة ، وأوجبوا ذلك . وزعموا أن أرواح العصاة تحصل فى الصور القبيحة ، وأن أرواح الطائعين تحصل فى الصور الحسنة ؛ وهذا يوجب عليهم أنه تعالى فى الابتداء لايحسن منه أن يتفضل بخلق هذه الصورة ؛ لأنها إما أن تكون كاملة يسر بمثلها ، أو ناقصة يغتم بها ، وكلاهما لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق . أو يلزمهم القول بأن التفضل بالثواب يحسن ، وفى ذلك هدم القول بالتكليف . ويلزم القول — على هذه الطريقة — فى الأنبياء والصالحين أن لا تلحقهم الأمراض والآفات ، وأن لا يلحق صورتهم نقص . وذلك مما بينا ثبوته فيهم وأنه يبطل مقالة القوم . والذى قدمناه فى صفة التكليف ، وفى أن العبد لا يكلف نفسه ، يبطل مايذهب إليه فريق منهم فى باب الإباحة ؛ لأنهم يقولون على بعض ما ذكرناه من أن العبد متى أخلص فى الطاعة لم يحسن منه تعالى أن يشق عليه فى التعبد أو يقولون[3] إن التكليف من قبل العبد ، وله أن يكلف نفسه ، وله أن يسقط التكليف عنها ما لم يكن مستحقا للعقوبة . وقد بينا بطلان جميع ذلك . ويجب على ما قدمناه أن يكون التكليف كلما كان أشق أن يكون أولى فى الحكمة بأن يلزمه تعالى من أخلص فى العبادة لأنه أعود بالنفع العظيم على ما بيناه .

---

(١) الآفات بدون الواو .

(٢) فى الأصل : الخلق .

(٣) فى الأصل : يقولوا .

على أن قولهم يوجب أن الممـدوح والمذموم والمثـاب والمعاقب هو غير هـذا الشخص المتصرف ، وذلك ممـا بينا فساد القول به ، وأن القول به خروج من الإسلام، فيجب بطلان قولهم .

وبعد، فإنه يجب على قولهم أن لا يموت المكلف فى هـذه الأحوال وإنمـا يلحق القوالب[1] الفساد . فالمكلف ينتقل من صـورة إلى صورة . وهـذا بخلاف الدين والإسلام . بل يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه باضطرار .

على أن قولهم إن حال الطيور والبهائم فى أنها مكلفة يلحقها الذم والمـدح أو ما فيها من الأرواح كما يلحق العاقل منا كحالنا ، بخـلاف ما بنى عليه الإسـلام والدين ؛ لأنه يعرف ضرورة من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك .

على أن قولهم بأن دار الثواب والعقاب ليست[2] إلا الدنيا ، وإنه لا دار تتميز من هـذه ، وإنه لا ثواب يخلص ويصفو فى دار مخصوصة ، ولا عقاب يخلص فى دار مخصوصة ، ممـا يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه . فيجب بطلان ما أدى إليه من القول بالتناسخ .

وما يروى فى أرواح الشهداء من أنها فى حواصل الطير الخضر وما[3] شاكل ذلك ، فما لا يقترح فى قولنا ، لأنا لانجعل المكلف هو الروح، كما لانجعل المكلف هو شعره ودمه ويده . فلا يمتنع — على طريق الإكرام لهم — أن يحفظ أرواحهم فى بعض الحيوان ، كما يلزمنا حفظ أبعاض الصالحين إذا ظفـرنا به ومواراته[4] على وجه مخصوص .

---

(١) المراد بالقوالب : الأجسام .
(٢) فى الأصل : ليس .
(٣) فى الأصل ربما .
(٤) أى دفنه .

وأما ما يروى من أن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ، فلا يجوز أن يكون على ظاهره ، لأن الأرواح فى الحقيقة لا توصف بأنها جنود ولا بأنها تتناكر وتتعارف ، لأن كل ذلك من صفات الحى . والمراد بذلك — إن صح — أن ذوى الأرواح بهذه الصفة ، فذكر الروح وأراد الحى ، وإن كان كثير من الأخبار تبعد صحته[1] ، فلا يصح التعلق به[2] فيما يجرى هذا المجرى من المذاهب لأنه من باب العلم والدين ، وخبر الواحد لا يقبل فيما هذا حاله .

وقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا[3] بل أحياء عند ربهم ﴾ لا يدل على أن[4] الشهيد ليس هو الشخص ، لأنه تعالى إنما خاطب بذلك فيمن تقدم قبله ، وبين أنه قد أحياهم وأنهم فى السموات وجناتها يرزقون . فليس فى ظاهره دلالة على أنهم أحياء فى حال ما قتلوا .

على أن من دين رسول الله صلى الله عليه أن الولد إذا ولد فهو غير مكلف وأنه يكلف بعد ذلك ، وأن الإنسان تختلف حاله فى كونه مكلفا .

وكيف يصح مع ذلك مقالة القوم وكل ما ذكرناه من الأدلة يمكن أن يورد عليهم على طريق السؤال والمطالبة ، فإن نحن تقصيناه طال . والجملة التى أوردناها فى هذا الباب كافية .

---

(١) فى الأصل صحتها .

(٢) فى الأصل بها .

(٣) فى الأصل أموات .

(٤) بأنه .

فصــل

فى هل يختلف مايفعله تعالى بالمكلف وبغيره من الأمراض والآلام ؟

اعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله كان يذهب إلى أن هــذه الأمراض الواقعة بالكافر والفاسق يجوز أن تكون عقوبة ويجوز أن تكون محنة ؛ لأنه تعالى كما يحسن منه ويجب عليه أن يلطف له ، فكذلك يحسن منه [أن] يعاقبه قدرا من العقاب . فالواقع من الآلام ليس بأن يقال إنه محنــة بأولى من أن يقال إنه عقوبة . وكان يقول إن جميع مايستحقه من العقاب — وإن كان لايجوز أن يفعل به مع التكليف — فالقليل من ذلك يجوز أن يفعل به ، فيحل محل الحدود الواقعة بالمصر . ولايمنع أن يكون فى تقديم بعض ما يستحقه مصلحة ؛ لأنه يجوز أن يفعل ما يجرى مجرى الحدود على سبيل العقوبة لمــا فى تقديمه من المصلحة . فكذلك لايمتنع أن يعرضه قــدرا من المرض ، فيكون فى تقديم ذلك — وإن كان عقوبة — ضرب[1] من المصلحة . ويقول إن المفعول بمن ليس بمكلف ، أو بالمطيع ، يقطع على أنه محنة وليس بعقوبة ؛ لأنه ليس بمستحق للعقوبة . فلوفعله تعالى به على هذا الوجه لكان قبيحا، تعالى الله عن ذلك .

وأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يقطع على أن ذلك محنة ، ويستدل على ذلك بأنه تعالى قد يتعبد بالصبر عليه والرضا به ، وليس كذلك حال العقوبة ، لأنها[2] ممــا لايجب الصبر عليه ولا الرضا به ، بل يجوز فيها[3] الجزع والهرب . يبين ذلك أن ما يفعله

---

(١) فى الأصل ضربا .　(٢) فى الأصل لأنه .　(٣) فى الأصل فيا .

تعالى على سبيل المحنة هو صلاح للمكلف فى الدين ، فيلزمه الصبر عليه والتسليم له ، ويجرى ذلك مجرى ما يتعبد[1] به مما هو صلاحه . فكما يجب فيما يتعبد به أن يصبر عليه ويحمله ويرضى به ، فكذلك القول فى المرض إذا كان عقوبة . وقد علمنا أن هذه الأمارة قائمة فى جميع ما فعله تعالى من الأمراض . فيجب القضاء فى جميعها بأنها[2] محنة . ولهذا تعبد تعالى التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ولم يتعبد المصر ، بل له أن يجزع ويهرب . لذلك اختلف الفقهاء : فمنهم من يزيل عنه الحد بالهرب والتوبة . فإذا علمنا أن النازل من الأمراض بالفاسق — فيما ذكرنا — كالنازل بالمؤمن ؛ فيجب كونه جميعه محنة .

فإن قال : إذا كان ما يفعله به على سبيل العقوبة يقوم مقام ما يفعل به على سبيل المحنة فى أنه مصلحة ويحصل فيه وجه زائد — وهو كونه مستحقا — فهلا قيل إنه تعالى يفعله ويكون عقوبة ويحصل فى تقديمه المصلحة ؟

قيل له : قد كان يجوز ما ذكرته لولا ما بيناه من التعبد بالصبر عليه وإجرائه مجرى ما يتعبد به من المصالح الشرعية ؛ لأن هذا التعبير فى هذه الأمراض بمنزلة أن يتعبد تعالى فيها بأن توصف بأنها لطف ومصلحة . فكما لو تعبد بذلك فيها لوجب القطع بأنها محنة — وإن كان من فعل ذلك به يستحق العقوبة — فكذلك القول فيما ذكرناه . وليس يجب من حيث استحق العقوبة أن لا يجوز أن يفعل به من جنس العقوبة ما لا يكون عقوبة ؛ لأنه لا يمتنع أن نعلم تعالى فيما يفعل به من الآلام أنها متى فعلها[3] على جهة المحنة تكون مصلحة ، ومتى قدمت على وجه العقوبة لا تكون مصلحة ، فيفعلها تعالى على أحد الوجهين .

---

(١) فى الأصل يعبد . (٢) فى الأصل أنها .

(٣) فى الأصل فعله .

فإن قال : إذا كان الجنس واحدا وما يتناوله الإدراك منه لا يتغير ولا يختلف، فهلا قلتم إنه عقوبة ليحصل به كلتا الفائدتين ؟

قيل له : إن الجنس وإن كان لا يختلف ، فالوجه الذى يقع عليه يختلف ، وما يقترن به فى التعبد يختلف ؛ لأن ما يفعله تعالى على وجه المحنة ، يفعله على خلاف الوجه الذى يفعله عليه إذا كان عقوبة . ومن يفعل ذلك به تختلف عبادته فى الأمرين : فيلزمه فى المحنة من التعبد ما لا يلزمه فى العقوبة ، ويجوز منه فى العقوبة ما لا يجوز منه فى المحنة . فلا يمتنع أن يكون للواقع على أحد الوجهين من الحظ ما ليس للواقع على الوجه الآخر . فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك على وجه المحنة للدليل الذى قدمناه وإن كان مستحقا للعقوبة .

وبعد ، فإن حال التكليف فى أن المستحق من ثواب أو عقاب لا يفعل فيها بمنزلة أحوال من ليس بمكلف[1] ، فلابد من دليل سوى كون الألم مستحقا ، فيعلم به[2] أن المفعول[3] هو المستحق . وتفارق حال التكليف أوقات الآخرة ، لأن تلك الحال هى الحال التى يفعل فيها المستحق . فيجب القضاء فى الواقع فى تلك الحال أنها مستحقة[4] . وهذا يوجب التفرقة بين الأمرين .

وأما ما أمر به تعالى من إقامة الحدود على المصر ، فإنما حكمنا بأنه عقوبة لأنه مستحق العقوبة . لكن لدليل زائد ، وهو أنه واجب على الإمام أن يفعله على وجه الاستحقاق والإهانة . وللمحدود أن يجزع ولا يلزمه أن يصبر . فحصلت فيه أمارة العقوبة ، ولذلك[5] قضينا فيه بأنه مستحق .

---

(١) المقصود بهذه العبارة أنه لا فرق بين حال المكلف وغير المكلف فى أن الثواب والعقاب المستحقين لا يفعل فيهما . (٢) فى الأصل فعلم به — وبه أى بالدليل .

(٣) فى الأصل المفول والمراد المفعول أى الألم المفعول .

(٤) فى الأصل أنه مستحق . (٥) فى الأصل فلذلك .

فإن قال : أو لستم تقولون فى هذا الحد إنه وإن كان مصلحة فليس بواجب الرضا به والصبر عليه ، فهلا وجب مثله فى المرض ؟

قيل له : إن هذا الحد ليس بمصلحة للفعول به فى باب الدين ؛ كما قلناه فى المرض . وإنما نقول فيه إنه مصلحة فى باب الدنيا ، أو لغيره ، وذلك لا يوجب فيه الصبر والرضا كما ذكرناه فى المرض . على أنه لو كان مصلحة لغيره فى باب الدين ، كان لا يمنع أن يكون مفعولا به على وجه العقوبة ، فلا يلزمه الرضا والصبر ، وإن كان فيه لغيره اعتبار . وإنما يمنع من أن يكون الرضا والصبر واجبين عليه فيما هو عقوبة له على ما ذكرناه فى الأمراض .

فإن قال : يجوزوا فيما تقوله به من المرض أن يكون لطفا لغيره ، فلا يلزمه الصبر والرضا وإن كان محنة . وفى ذلك نقض دليلكم .

قيل له : لو جاز ما ذكرته للزمه الصبر عليه لأنه مفعول لمنافعه التى هى الأعواض ، فكيف وقد بينا من قبل أنه لا يجوز فيما يتزل بالمكلف من الأمراض إلا أن يكون لطفا له وإن كان قد يجوز أن يكون لطفا لغيره ؟ وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا كان ما يفعل به من المرض لطفا[1] له ؛ فهلا قلتم : إنه لا يلزم به عوض لأنه قد فعل به لمصالحه فى التكليف . وهذا النفع يخرجه من كونه ظلما وعبثا جميعا ؟ فمن أين فيما هذا حاله أنه يلزم به العوض ؟ وإنما يلزم به العوض فيما يفعل بمن ليس بمكلف ، لأنه يكون مصلحة لغيره . فلو لم يكن فيه عوض لكان داخلا فى العبث .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن ذلك بأن وجه كونه مصلحة مما يتم وإن لم يكن ألما ، وكذلك قد تقوم فى هذا الوجه اللذة مقام الألم .

(١) فى الأصل لطف .

وليس كذلك وجه استحقاق العوض به ، لأنه إنما يستحق إذا كان ألما . فلا يجب من حيث كان مصلحة له أن لا يستحق العوض به . وصار من الوجه الذى ذكرناه بمنزلة فعلين يختص أحدهما بوجه المصلحة ، والآخر بوجه التعويض فى أن أحدهما لا يسقط حكم الآخر . وأجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بأن الألم لابد من أن يحصل فيه من النفع مايخرج به من كونه ظلما . وقد علمنا أن الثواب الذى يحصل للكلف إنما يحصل على اختياره الواجب الذى المرض لطف فيه ، لا على نفس المرض . فلم يجز أن يكون مقابلا للرض ومخرجا له من أن يكون ظلما ، فإذن لابد فى المرض من نفع سواه يخرجه من كونه ظلما ، وهو العوض . يبين ذلك أنه تعالى إذا[1] تعبد بالصلاة لأنها لطف فى مجانبة الفحشاء ، وغير جائز أن يقال فيها إنها لا يستحق بها الثواب . وإنما حسن منه تعالى أن يكلفها ليتوصل بها إلى ما تستحق به الثواب . بل لابد من ثواب مخصوص يستحق سوى الثواب الذى يستحق لمجانبة الفحشاء / وإن كانت[2] لطفا فيه . فكذلك القول فى المرض إذا كان لطفا فى جميع الواجبات

وإذا صح ما ذكرناه ، فالواجب أن نقطع فى جميع الأمراض أنه تعالى يعوض عليها ، كما يجب أن نقطع فى جميعها أنها محنة ومصلحة ، كانت واقعة بالمكلف أو غيره ، وبمستحق العقاب أو غيره على ما بيناه .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ما ذكرناه أولا بأن هذه الأمراض الواقعة بمستحق العقاب لو كانت عقوبة لوجب أن تكون مفعولة على وجه الاستخفاف والإهانة ، لأن ذلك من حق العقاب وصفته . وإذا بطل ذلك علم أنها[3] محنة .

---

(١) هكذا فى الأصل : ولا داعى لذكر "إذا" لأنه ليس لها جواب شرط .

(٢) أى الصلاة . (٣) فى الأصل أنه .

وهذا غير مسلم . وذلك لأنه لا يمكن القطع على أنه تعالى لا يفعلها على وجه الاستخفاف والإهانة إلا بدليل يدل بمجرده على أن ذلك محنة . فالتعلق بذلك لا يصح . وأما الاستخفاف والإهانة إذا كانا من فعل غير المؤلم ، فليسا شرطا[1] فى كونهما[2] عقوبة . فلا يمكن التعلق بذلك . لكنه يجوز أن يقال إنه قد تعبد فى مستحق العقاب إذا نزل به المرض أن يعزيه ويصبره ويعينه على زواله . وكذلك فيما ينزل به من المصائب . وإن مايلزم فى ذلك أو يحسن فيه لا يختلف حال المؤمن والكافر . فيجب تساوى جميعه فى أنه محنة وليس بعقوبة . والذى حكيناه عنه الآن رحمه الله نبه[3] على أنه لا يقطع فى الأمراض الواقعة لمستحق العقاب على أنها عقوبة من حيث لا يعلم الوجه الذى عليه وقعت . فأما أن يستدل به قطعا على أنها[4] محنة ، فبعيد على قدمناه . وعلى هذا الوجه حمل شيخنا ماروى من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه فى الرضا بالقدر خيره وشره وحلوه ومره أن المراد بذلك الرضا / بجميع ما يحدث من قبله تعالى من الأمراض والمصائب وأنواع الشدة ، وأنه فى الوجوب بمنزلة الرضا بالعافية والمنافع وأصناف الرخا . وإذا لم يفصل بين الواقع بالمكلف وغيره ، فيجب تساوى الكل فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل فليس شرطا .

(٢) فى الأصل كونه .

(٣) فى الأصل أنبه .

(٤) فى الأصل أنه .

فصــــل

فى بيان ما يحدثه الله جل وعز من المضار وإن لم تكن آلاما وأمراضا

اعلم أن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض لأنه ضرر واقع به غير مستحق . وقد علمنـا أن ما عدا ذلك من المضار بهذه المنـزلة كالمصائب وغيرها ؛ لأن الإنسـان يغتم الغم الشديد بموت والد وولد وفقـد من ينتفع به ، وكذلك فقد يلحقه بما ينال ماله وملكه من المضار كالهدم والغرق والحريق وغيرها . فيجب فى كل ما هذا حاله أن يكون كالمرض فيما بيناه من الحكم .

فإن قال : إذا كان موت الوالد صلاحا له ومستحق هو به العوض فى الآخرة ، فكيف[1] يجب أن يكون صلاحا للولد من حيث يغتم به ؟

قيل له : إن الموت إنما يستحق به العوض إذا قارنته آلام ، وأما إذا تجرد فغير واجب ذلك فيــه . وفى الحالتين لا يجوز أن يكون مصلحة له ؛ لأن الموت مقطعة له عن التكليف . وإنما يكون مصلحة لغيره . وأولى من يكون مصلحة له من يغتم بنزول الموت به ، لأنه يصــير لاغتمامه به كأن ذلك الضرر مفعول فيــه . ولذلك نقول : إن الوالد[2] يستحق العوض على ما يناله من الغم ، لأنه فى حكم المفعول به ، وكأنه موجب عن الموت النازل بابنه ، فيجب أن يستحق فيه العوض على الله تعــالى .

---

(١) فى الأصل وكيف .

(٢) فى الأصل الولد .

فإن قال : وإذا كان هذا الغم من فعل المغتم ، فكيف يجب عليه تعالى فيه العوض ؟

قيل له : إنه وإن كان من فعله ، فغير ممتنع أن يكون العوض يلزم فيه من حيث وجب حصوله عند ما فعله تعالى من الإماتة ، كما يلزم فى الطفل إذا وضعناه تحت البرد فمات علينا فيه العوض[1] ، لما كان ذلك الموت كأنه من فعلنا من حيث وجب بالعادة وقوعه عنده . على أنا لا نقول فى الغم الحاصل عند موت الوالد إنه من فعله على كل حال ، بل فيه ما يكون من فعل الله سبحانه إذا كان علما ضروريا بما يلحقه من المضار بفقد الوالد . وكل ذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : أفليس أحوال الناس تختلف فى الغم عند المصائب والمضار . فالبخيل يكثر غمه ويزيد على غم الجواد . والراجع إلى الله تعالى يقل غمه عن[2] غم المتمسك بالدنيا . أفتقولون إن جميع ذلك يلزم فيه العوض أو فيه ما يكون فى حكم المبتدأ من جهة المغتم فلا يلزم به العوض ؟

قيل له : إذا كان ما لأجله تختلف الغموم ومقاديرها من فعله تعالى ومن قبله ، فذلك غير مؤثر فى وجوب العوض فى جميعه . وهو تعالى قد فعل بالبخيل من ضيق الصدر ما تشق عليه العطية ويعظم غمه بفقد المنفعة ، وبالجواد من سعة الصدر ما يسهل فيه ذلك . فيجب فى جميع ما يلحقه من الغموم أن يكون العوض عليه تعالى . وأما ما يزيد المكلف من الغموم من غير سبب يمكن ذكره ، وقد كان يجوز أن لا يحصل عند موت القريب والحميم ، فذلك فى حكم المبتدأ[3] ، فلا يجب به العوض ، ويصير بمنزلة أن يؤلم نفسه على طريق الابتداء فى هذه القضية ، إلا

---

(١) فاعل يلزم . (٢) فى الأصل عند .

(٣) أى الذى يحصل ابتداء بدون واسطة .

أن يكون تعالى قد أتاح له هذا الغم وحسنه فى عقله، فيجب عليه تعالى العوض . لا للوجه الذى وجب لأجله العوض على ماتقدم من الغموم ، لكن لأجل الإتاحة المتعلقة به؛ لأن الدلالة كما دلت على أنه تعالى يستحق عليه العوض فيما يفعله من المضار ، فكذلك يلزمه العوض فيما يتجه من الآلام على ما يسببه من بعد .

فإن قال : أفتقولون فيما يفعله من أسباب الغم إنها توجب الغم وإن لم يعرف العبد بموضعها[1] ولم يغتم بها[2]، نحو أن يرد على ماله تلف من قبله تعالى فلا يصل إليه الخبر حتى يموت أو يموت والده فيخفى عليه خبره ؟

قيل له : إن العوض إنما يجب فيما هـذا حاله مقابلا للغم الذى هو المضرة . فإذا لم يحصل لوجه من الوجوه ، فلا عوض يستحق . كما أن العوض إذا وجب للآلام فمتى لم تحصل، لم يجب العوض .

فإن قال : فهذا الهلاك الذى اختص بماله ، إذا لم يجب له به العوض ولا لغيره، أفليس ذلك يؤدى إلى كونه ظلما وعبثا ؟

قيل له : إنا لم نقل إنه يستحق بهذا الضرب من الضرر العوض، وإنمـا قلنا إن العوض الذى من حقـه أن يستحق بالغم لا يستحقه متى لم يحصل الغم . وأما إضراره تعالى به من جهة إتلاف المـال، فقـد يجوز أن يقال إنه بمنزلة من يؤلمه على وجه لا يعلم به فى أنه يستحق العوض ، وإن كان لا بد فيما كان هذا حاله أن يكون صلاحا لغيره؛ لأنه لايجوز أن يكون صلاحا له وهو لايعرف بموضعه . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن يأخذ من مال غيره قـدرا لايغتم به ولا يلحقه مضرة لكثرة ماله إنه ليس بظالم له . فعلى هـذا الوجه لايمتنع أن يقال فيما يفعـله

---

(١) فى الأصل بموضعه . (٢) فى الأصل به .

تعالى من إتلاف المـال من غير أن يشعر به مالكه إنه لاعوض فيـه، لكنه لابد من أن يفعله تعالى لضرب من المصلحة و إلا كان عبثا . وأما العوض فإنمـا يجب إذا ثبت أنه ضرر أو يؤدى إليه . وأما إذا عرى من ذلك، فكيف يجب به العوض ؟ والذى ذكرناه أولا أولى، لأن المعتبر فى الضرر هو بحصوله دون علمه . وكذلك يكون الواحد منـا مضرا بالمجنون والصبي والغائب إذا أتلف[1] أموالهم . والأولى أن يكون ظلما لهم أيضا . فحصل أن الضرر لا يعتبر [فيه] العلم ، وإن كان مع العلم يزداد و يقوى . وفى الغم[2] لابد من اعتبار العلم أو مايقوم مقامه . واعلم أنه لافرق بين مايفعـله سبحانه من المضار و بين منعه العبد ما جعـله محتاجا إليه على وجه مخصوص فى أنه يلزم به العوض . ولو أنه تعالى جوع العبـد ولم يرزقه ما يزيل الجوع ، لوجب به العوض على الله؛ لأنه بمنزلة الأمراض فى كونه مضرة، ولا فرق بين أن يجعله بهـذه الصفة ولا يرزقه ، وبين أن يجعله محتاجا إلى طلب الرزق ليجده[3] ، فى أن فى الوجهين يجب على الله تعالى العوض ؛ لأن ما يفعله من الكد والتعب فى طلب الرزق بمنزلة أن يكون من قبله تعالى، لمـا كان سببه والمحوج إليه من قبله بمـا فعله . و إذا كان كذلك، فيجب فيه على الله تعالى العوض . و إنما يزول العوض فى ذلك متى رزقه تعـالى ما يزيل به الجوع من غير كد ومشقة .

فإن قال : أتعتبرون فى هذا الباب أن يكون تعالى مضرا به كالجوع ، أو يكون محتاجا إليه و إن لم تلحقه المضرة ؟

قيل له : إنه لايجب العوض بفقد مالو حصل لكان نفعا ؛ لأن ذلك يوجب على الله تعالى العوض فيما لا نهاية له من الشهوة والمشتهى ، لأنه لا قـدر من ذلك

---

(١) فى الأصل تلف .　　(٢) فى الأصل العلم .

(٣) فى الأصل فيجده .

إلا ولو حصل لكان ينتفع به العبد ، ويوجب ذلك أن أهل الجنة مضرورون ويستحقون على الله العوض بأن لم يعطهم من الشهوة والمشتهى ما زاد على القدر الذى أعطاهم . وفساد ذلك ظاهر . على أنه لو وجب عليه تعالى العوض فيما حل هذا المحل، لوجب علينا العوض أيضا بأن لانفعل ما يصح أن نفعله[1] بغيرنا من الإحسان والإنعام . وليس بأن يجب ذلك علينا لواحد أولى من آخر . وفساد ذلك يبين صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب العوض بفقد المنافع متى تضمن فقدها الصبر وما يجرى مجراه . وإنما يكون ذلك كذلك متى كان المشتهى تلحقه المضرة بفقد المشتهى على ما قدمناه ، أو يلحقه الغم بفقد ذلك ، فيصير بمنزلة المضرور ، فيلزمه العوض .

فإن قال : أفتقولون إن العوض يجب [على] الله تعالى بفقد ما يسد به الجوعة وينال به ما يشتهيه فى الحال فقط ، أو يستحق العوض بذلك إذا فقده الأوقات الممتدة ؟

فإن قلتم ذلك ، فلم صار بعض الأوقات أولى من بعض ؟ أفليس هذا يوجب أن يستحق العوض العظيم بفقد مايحتاج إليه فى الأوقات[2] الممتدة ؟

قيل له : متى كان ما يلزم من العوض لأجل الضرر اللاحق ، فإنما يلزم على قدره ، ولا يلزم فيما يحصل منه ؛ لأن من لحقه الجوع فى هذا اليوم لا[3] يستحق العوض إلا عليه . فأما أن يستحق بفقد ما يسد به جوعته فى غير هذا الوقت فبعيد .

وأما إن كان ما يستحقه من العوض — على ما بيناه — من الغم بفقده، فقد يجوز أن يستحق على ما لم يحصل له فى الوقت من قدر ما يحتاج إليه فى الأوقات

---

(١) أى بعدم فعلنا ما كان يمكن أن نفعله .
(٢) فى الأصل الوقت .
(٣) فى الأصل فلا .

الكثيرة ؛ لأن أحدنا يغتم متى لم يجد قوت سنته بخلاف الغم إذا لم يجد قوت يومه . ولذلك تختلف أحوال العقلاء بحسب من يلزمهم التكفل به . فيجب أن تكون الأعواض الواجبة بحسب ذلك .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب أن يلزمه تعالى ما لا نهاية من العوض إذا لم يرزقه ما يحتاج إليه لنفسه وغيره فى الأوقات المتتابعة[1] التى لا حصر لها ولا حد .

قيل له : لا يجب ذلك من قبل أنه تعالى بالعادة قدر ما يجوز أن يقيس إليه، و يعلم أو يغلب فى ظنه قدر الأوقات التى تلحقه المضرة بفقد الرزق فى الوقت . فعلى هـذا الوجه يستحق على الله تعالى العوض على الله سبحانه على ما يناله من الغموم . فأما استحقاق العوض على مالم يحصل من مضرة وغم فغير جائز لأنه يؤدى إلى استحقاق من غير مضرة وذلك لا يصح .

فإن قال ، هلا قلتم إن إزالة الملك وورود الآفة عليه لا يجب به على الله تعالى العوض ، لأنه سبحانه إذا فعل ذلك علم أن ملكه إلى هـذه الغاية . فكما لا يجب على أداء استرداد العارية العوض ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

قيل له : إنه تعالى إذا رزق العبـد ملكا، فهو أولى به من غيره فى سائر الأحوال مع السلامة . فمتى سلبه ذلك فقـد أضر به، فلا بد من عوض ، كما يلزم الواهب لغيره إذا تناول ما وهب العوض، وإن كان ما يفعله القديم تعالى من ذلك يحسن لمـا فيه من المصلحة؛ وما يفعله الواهب قد يحسن ويقبح .

وبعد ، فقد عرفنا أن سلب هذا الملك يقتضى الغم لا محالة . فذلك الغم كأنه من قبله جل وعز ، فلا بد من وجوب العوض على الله تعالى .

---

(١) فى الأصل المتسابقة .

فإن قيل : فيجب أن يستحق العوض بسلب ماله عند الموت .

قيل له : إنه متى مات لا يغتم بزوال ملكه وفقد انتفاعه بماله ، فلا يجب ذلك فيه ، وإن كان لا يمتنع فيما يلحقه من الغم قبل الموت بفقد انتفاعه بأمواله أن يستحق العوض ، ويكون حكم الغنى فى ذلك مفارقا لحكم الفقير .

فإن قال : أفتختلف حال العوض بأن يزول ملكه إلى قريبه أو إلى غيره بعد موته .

قيل له : إذا لم يعلم ذلك قبل موته فحاله لا تختلف . وأما إذا لحقه السرور بزواله إلى قريبه ، وزال بذلك عنه الغم الذى يناله لوزال ملكه إلى غيره ، فالعوض الذى يستحقه بزوال ملكه أقل مما يستحقه إذا علم أنه يزول إلى من لا يسر به . وإنما يحصل ذلك من جهة السمع ، لأن أحكام المواريث سمعية . فمتى أوجب الله تعالى زوال ملكه إلى وارثه ، يكون عوضه أقل لمضامة غمه لفقد انتفاعه [إلى] السرور بانتفاع ولده بذلك دون غيره من عوضه إذا كان ماله يزول لا إلى حميم وقريب . وربما تختلف حاله مع الورثة ، فيكون حالهم عنده كحال الأجنبى ، فلا يختلف لأجله العوض .

فإن قال : أفيستحق العوض من يمنع من التصرف المطلق عند مرضه المخوف؟

قيل له : يستحق ذلك لأنه فى حكم المضار من حيث منع مما ينتفع به ، فصار ما يملكه كأنه قد سلبه[1] من بعض الوجوه ؛ لأن حقيقة الملك هى التصرف فى أعيان ما يملكه على وجه ينتفع بها . فمتى منع فى بعضها فقد لحقته[2] مضرة . فعلى حسب غمه بذلك وحدته يستحق العوض .

---

(١) فى الأصل هو .   (٢) فى الأصل لحقه .

فإن قال : فيجب على هــذا الوجه فى كل موضع يمنع المــالك من الانتفاع بملكه أن يستحق فيه العوض .

قيل له : إن ذلك إنمــا يثبت من جهــة الشرع ، فيمن يحصل محجورا عليه ببعض وجوه الحجــر . وإذا لم يكن ذلك المنع إلا من قبله تعالى وبأمره ، وكانت المضرة لاحقة بحصوله ، فالعوض واجب .

فإن قال : فيجب على هــذا الوجه أن يكون تعالى متى ما ملك العبد أموالا وسلبه العقل الذى معه ينتفع بماله بسائر وجوه الانتفاع أن يستحق بذلك العوض عليه تعالى .

قيل له : إذا لم يلحق من ليس بعاقل — بفقد عقله من حيث يمتنع عليه كل التصرف فى ماله — ضررا ولا غمــا ، فالعوض غير واجب له عليه تعالى . وإنمــا أوجبناه للعاقل مرت حيث يلحقه الغم بفقد ذلك . ولو صح فيمن ليس بعاقل ما ذكره لوجب له العوض . وأما فقد العقل فليس بمضرة[1] ، فلا يجب أن يستحق به العوض على كل وجه .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى لو لم يكلف العاقل ، وصفته صفة المكلف[2] ، لكان مضرا به ، وجعلتم ذلك طريقا إلى وجوب التكليف عليــه . فكيف يجوز أن يقــال إن فقد العقل ليس بمضرة وحاله فيما يؤثر آكد من حال العقل مع فقــد التكليف ؟

قيل له : إن الصحيح من قول أبى هاشم رحمه الله أنه تعالى لو لم يكلف مع العقل والشهوة لكان الذى يجرى مجرى الضرر هو الشهوة دون العقل ؛ لأنه إنمــا

---

(١) هكذا ! ولا أفهم لهذا القول معنى .　　(٢) أى هو مستكمل صفات التكليف .

تلحقه المضرة لمكانها إذا علم قبح ما يشتهيه لا لنفس العلم . وإذا صح أن العقل لا مدخل له فى كونه ضررا ففقده بأن لا يكون مضرة على الوجه الذى سأل السائل عنه أولى .

فإن قال : أفتقولون فيمن ليس بعاقل إنه يملك مع جهة العقل فتصح المسألة التى ذكرناها ؛ أو تنزلونه منزلة البهيمة فى هذا الباب فتسقط المسألة ؟

قيل له : إذا كان الوجه الذى به يملك[1] يصح فيه كما يصح فى العاقل ، فقد يجوز أن يملكه[2] . وأما ما لا يصح فيه وجه التمليك فهو مفارق للعاقل فيه ، وذلك كالمعاوضات وما شاكلها . وأما المواريث فهى شرعية لا مدخل لها فى هذا الباب . وأما إذا تكسب بفعله فالعوض يملكه[3] ويلزم من يقوم بأمره أن يدبره . وكذلك إذا وهب له وقبضه من يقوم بأمره . وإنما يصح ذلك فيمن يرجى[4] له عقل فيفارق حاله حال البهيمة . وأما إذا لم يؤمل ذلك له ، فالأقرب أن لا يفارق حاله حال البهيمة . وإنما تصير المنافع موقوفة عليه فى يدى من يدبر أمره . وأما أن يكون مالكا فى الحقيقة فبعيد . وأما الشرع فقد ورد بخلاف ماورد فى البهيمة ، لأنه قد حصل مالكا كالعقل وإن فصل بينهما من وجوه .

فإن قال : فما قولكم فى العاقل إذا ملك المال وسلب من الآلات[5] أو كانت لا ينتفع بها فى ماله وفى تثميره وفى الانتفاع به ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه ، فإنه يلحقه الغم ويصير ذلك فى حكم الضرر ، فيستحق العوض عليه تعالى .

---

(١) فى الأصل يملكه .
(٢) أى يملك العوض .
(٣) أى فيملك العوض .
(٤) فى الأصل يرجا .
(٥) كالأعضاء والحواس .

فإن قيل : فما قولكم فيما يفعله سبحانه بالعبد من العمى والزمانة وغير ذلك مما لا يألم به ، أيستحق به العوض أم لا ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه فإنه يلحقه الغم ويصير ذلك فى حكم الضرر ؛ لأنه يغتم بذلك ويستضر بتعذر انتفاعه كما لو كانت الآلة حاصلة[1] ولا ينتفع بها[2] . فيستحق عليه تعالى العوض . وقد روى عنه صلى الله عليه أن الله جل وعز يقول : من أخذت كريمتيه[3] فى الدنيا لم أرض له إلا الجنة . فبين أن سلب عينيه يوجب عوضا عظيما .

فإن قال : أفتقولون إن العبد يستحق العوض بأن لم يعطه الله من الآلات ما لو كان لانتفع به ؟

قيل له : إذا لم يلحقه بفقده ضرر وغم ، فغير واجب به العوض . ولذلك لا يغتم أحدنا بأن لم يخلق الله لهسوى عينيه من العيون ، وبأن لم يعطه مثل آلات الملائكة من الأيدى والأجنحة . وأما إذا سلبه تعالى إحدى يديه أو عينيه ، فإنه يستحق العوض لما يلحقه من الغم وغيره .

فإن قيل : أفتقولون إن مايلحق أحدنا من برد وحر يستحق به العوض ؟

قيل له : نعم ، وذلك لأنه ضرر من قبله تعالى ، لأنه المحدث للبرد فى الشتاء والحر فى الصيف . وإذا أحوجه تعالى بذلك إلى دفعهما عن نفسه ، فهما بمنزلة الجوع والعطش فيما قدمناه . وأما إذا لحقه برد أوحر لأمر خاص بسبب فعله ، فذلك مما لا يستحق به العوض : وذلك نحو أن يقرب من النار أو يقعد فى الحمام

---

(١) فى الأصل لابدون الواو . (٢) فى الأصل به .

(٣) مثنى كريمة وهى العين . فى القاموس المحيط الكريمة كل جارحة شريفة والكريمتان العينان .

وقتا طويلا، لأن ذلك من قبله، فلا عوض له على الله تعالى . فلما أن أحوجه من جهة التكسب إلى السفر فلحقه البرد أو الحر، فذلك مما يستحق به العوض . وإنما يزول العوض بذلك متى حدث البرد وفعل تعالى مايزول به أو يزيله من غير مشقة تلحقه على ماذكرناه فى الرزق والذى يفعله بالجائع .

فإن قال : أتقولون فى سائر ما يتعب فيه زرع وغرس إلى غير ذلك أنه يستحق به العوض على الله ؟

قيل له : هذا مما نذكره فى باب مفرد ، لأنه من الآلام التى يفعلها بنفسه . وأما ما يلحقه من الغم لحدوث ما أحوجه إلى الزرع والغرس وغير ذلك، فقد بينا الحال فيه .

فإن قال : أفيستحق العوض متى جعله ضعيفا ناقص القدر ؟

قيل له : متى لحقه بفقد ما يقوى به الغم، فلابد من أن يستحق به العوض على ما تقدم القول فيه .

فإن قال : فلو ملكه الأموال وسلبه الشهوة من كل وجه أو من بعض الوجوه، أتقولون إنه يستحق بفقد ذلك العوض ؟

قيل له : قد بينا أن فقد الشهوة فقط لا يوجب العوض لما فى ذلك من وجوب[1] عوض لا يتناهى على فقد شهوة لا نهاية لها . وأما إذا كان ما فقده مما جرت العادة بمثله أن يشتهيه ويلحقه الغم والحسرة بفقده[2] مع التمكن من المال، فقد يستحق بذلك العوض، لأنه يجرى مجرى سلب الملك من كل وجه أو بعض الوجوه على ما تقدم ذكرنا له .

---

(١) فى الأصل وجود .　　(٢) فى الأصل بفقدها .

فصــل

فى بيان ما يلزم به العوض على الله تعالى من الالام
وإن كانت من فعل غيره

اعلم أن كل ألم يحسن من العبد أن يفعله عنــد ألم من قبله تعـالى فالعوض على الله ؛ لأنه يصير كأنه من فعله تعـالى من حيث حسن لمكان فعله . ولا فرق بين أن يقع من فاعله على وجه الإلجاء أو غيره فيما ذكرناه من الحكم . فلو أن أحدنا ناله من البرد أو الثلج ما ألجأه أو أوجب عليــه العدو إلى الكِنّ[1] ، لوجب على الله تعـالى عوض ما ناله مـن المضرة من قبـل نفســه[2] . وكذلك لو احتــاج إلى أن يضر عند ذلك بولده ، لوجب عوضه على الله تعـالى ؛ لأن ذلك قد حسن لمكان فعله تعالى ، فيصير كأنه من فعـله ، ويصير فاعله فى حكم المدفوع إليــه ؛ لأنه لولا تقــدم ما ذكرناه من السبب لم يكن ليختار ذلك ، وإنمـا يختاره عنـد تقدمه فيصير كأنه تعالى فعله فيه . فكذلك يجب العوض عليه تعالى . وإنمـا يجب العوض فيما هذا حاله متى لم يدخل تحت التكليف . وأما إذا دخل فى التكليف فإنه يستحق به[3] الثواب ، ويكون ما فعله تعـالى كالسبب فى التكليف . فعـلى هذين الوجهين يجب أن يجرى هذا البـاب ، وكأن ما يفعله العبــد عند فعـله ينقسم : فمـا كان ملجأ إليه أو فى حكم المبـاح ، فهو من باب العوض ؛ وما كان واجبـا أو ندبا ، دخل باب التكليف .

---

(١) أى الجرى إلى مكان يختبئ فيه .

(٢) أى من قبل الله نفسه .

(٣) فى الأصل بها .

وأما إذا أمرضه تعالى فداوى المرض بما زاد فى ألمه، فيجب أن ينظر فيه: فإذا دخل فى قسمة الإلجاء أو فى المباح فالعوض على الله تعالى . و إن كان ذلك مما يجب عليه أو يتعبد[1] به فهو من باب الثواب إذا كان ذلك فعله . وأما إذا كان من فعل غيره به كنحو أن يدبره من يلى أمره، فالحال فيه واحدة فى أنه من باب العوض . و إن كانت فيه إباحة من قبله تعالى، فلا بد فيه من تضمين العوض على شيئه من بعد .

(١) فى الأصل يعبد .

فصـــل

فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تُحدث
من قبل الله سبحانه

اعلم أن كل ألم يحدث من قبله تعـالى عند فعل يفعله العبـد و يكون حدوثه واجبـا لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه . وذلك نحو ما ذكرناه من وضع أحدنا الطفل تحت البرد ؛ لأنا قد علمنا أن مالحقه من الآلام حتى هلك لأجله من قبله تعـالى ؛ ويكون كل ذلك كأنه من فعـل العبد فى أن العوض عليـه من حيث كان هو المعرض له بالفعل الذى ابتدأه . لأنه لا يجوز فى غير زمن الأنبيـاء نقض العادات . والعادات قد أوجبت أن يلحق الطفل مالحقه ، فصار فى حكم الواجب ، وصار العبد كأنه أدخله فيه ، فيجب أن يكون العوض عليه .

على أنا قد بينـا أنه إذا حسن الألم من فاعل عنـد فعل فاعل آخر ، فيجب فى ذلك الألم أن يكون كأنه من قبله لأنه الفاعل لسبب حسنه ، ولولا فعله لقبح . وذلك موجود فيما ذكرناه من الآلام الواقعة من قبله تعالى . وكذلك القول فيما يفعله تعالى من الآلام عند لسع العقارب والزنابير ، لأن القدر الذى جرت العادة بحدوثه عند ذلك يصير كأنه من فعلهما ، فالعوض عليهما[1] . وأما إذا كان الحادث أزيد من ذلك ، فيجب أن يكون حكم المبتدأ فى أن العوض عليه تعالى . ومقادير ذلك تكاد تضبط ، وإنمـا نذكر الحكم فيه على طريق الجملة .

---

(١) على العقارب والزنابير ! هذا تابع لنظرية عامة للمؤلف فى أن العوض يستحق على الحيوان .

فإن قال : أتفصلون بين حدوث هـذه الأمور فى زمان الأنبياء — والعادة يجوز أن تنتقض فيها — وبين غير هذه من الأوقات ، أو تسوون بين الحالتين ؟

قيل له : إنه تعـالى وإن جاز أن ينقض العادة فى زمن الأنبياء فغير واجب أن ينقضها . واستمرارها حسن ، بل هو واجب فى الأصـل مالم يعرض خلافه . فلا فرق إذن بين الحالتين . يبين ذلك أنه لا يعلم فى زمن الأنبياء أن العادة يحسن انتقاضها فى شىء ، لأن فى المعجزات ما يجوز أن يقبح فعله لأنه مفسدة ، أو لأنه لا يقع موقع غيره . وإذا صح ذلك ، فالأصل فى هـذه الآلام أن حالهـا لا يتغير فى الزمانين . فلذلك سوينا بين الحالتين . وأما الزائد على قدر العـادة فهو بمنزلة ألم مبتدإ ، ولذلك أوجبنا فيه العوض عليه تعالى .

فصــــل

فيما يجب به العوض على الله تعالى من الالام لأنه وقع بأمره أو إباحته

اعلم أنه لا فرق بين ما فعله تعالى وبين ما يتجه أو يلجئ إليـه أو يوجبه أو يأمر به فى أن العوض فى جميعه على الله تعالى؛ لأنه بهذه الأمور قد يضمن العوض. فلذلك صارت دلالة على حسنها. فلولا تضمنها[1] للعوض لم يكن يحسن لأجلهـا. فكما يجب العوض بمـا يفعله، فكذلك بمـا يتجه. يبين ذلك أنه لابد فيما أباحه تعالى من ذبح البهائم إثبات ما به يخرج من أن يكون ظلما. لكن يحسن من ثبت أن الظلم قبيح وأنه تعـالى منزه عن القبائح. وإذا صح ذلك، وكان الذى به يخرج الذبح من كونه ظلما هو النفع الذى نسميه عوضا، فيجب أن يكون تعالى بإباحته قد تضمنه؛ لأنه لا يجوز أن يقال يخرج الذبح من أن يكون ظلما باستحقاق لمـا أبطلنا به مذهب أهل التناسخ، ولا يجوز أن يخرج عن كونه ظلما لدفع الضرر، لأنه لا ضرر فى البهيمة يدفع بالذبيحة[2]. ولا من حـق الضرر المدفوع أن يكون أعظم من الضرر المدفوع به، فليس[3] بعد الذبح ضرر يكون أعظم منه فيدفع عنـه[4] بالذبح. ولا يجـوز أن يكون تعـالى قبيحا؛ ذلك للظن، لأن الظن لا يجـوز على الله سبحانه. فلم يبق بعد جميعه إلا أنه تعـالى يضمن العوض العظيم لهـا، فيحسن لأجل ذلك أن يبيح ذبحها.

---

(١) فى الأصل تضمنه.
(٢) يريد الذبح.
(٣) فى الأصل وليس.
(٤) فى الأصل عنهـا.

فإن قال : ولم قلتم إن النفع الذى يخرج به الذبح من كونه ظلما يجب أن يكون على الله تعالى دون الذابح الذى فعل المضرة ؛ لأن فاعل المضرة بأن يكون عليه العوض أولى من المبيح لها ؟

قيل له : إن هذا كلام من سلم أن الذبح يحسن للعوض ، وإنما خالف فى أن العوض على من يجب ، فإثباته قد سلم لا محالة . وإنما وجب على الله لأنه لو لم يضمنه[1] لكان بوجوبه على الذابح لا يخرج من أن يكون قبيحا وظلما . ألا ترى أن ذبح البهيمة التى لم يبح الله تعالى ذبحها يجب على ذابحها العوض ، ولم يوجب ذلك حسنه ولا خروجه من كونه ظلما لما لم يضمن[2] تعالى فيه العوض . فلو كان حال الذبح فيما أباح تعالى ذبحه — على ما سأل عنه — لوجب كونه قبيحا وظلما[3] .

وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى إذا أباح الذبح فقد دل بإباحته على أنه حسن ، فيجب أن يكون وجه الحسن قد حصل عند الإباحة . وقد علمنا أن ما يجب من العوض على الذابح يحصل عند ذبحه لا عند الإباحة . فيجب أن يكون وجه حسنه أنه تعالى يضمن العوض و [أنه] أباح حتى يكون وجه الحسن مقارنا لحال الإباحة غير متأخر عنها .

وبعد ، فلو حسن الذبح لوجوب[4] العوض على الذابح ، لحسن منا أن نبتدئ الذبح والمضار بأن نضمن العوض . فلما قبح ذلك منا فى وجوه كثيرة ، ثبت أن ما له حسن الذبح الذى أباحه الله تضمنه تعالى للعوض .

وبعد ، فقد ثبت أن العوض الذى يجب على جهة الانتصاف يخالف العوض الذى يضمنه[5] تعالى ؛ لأن ذلك يجب أن لا يزيد على الضرر ، وهذا يجب أن يعظم

---

(١) فى الأصل يتضمنه .　(٢) فى الأصل يتضمن .　(٣) الواو ساقطة .
(٤) فى الأصل لوجب .　(٥) فى الأصل يتضمنه .

حتى يصير بحيث يختار جميع العقلاء على اختلاف أحوالهم المضرة لأجله . فلو حسن الذبح للعوض الذى على الذابح لما حسن لأن قدر ذلك لا يبلغ مبلغا يحسن به . وإنما يحسن لأنه تعالى يضمن فيه العوض العظيم على ما بيناه فيما يفعله تعالى من الآلام والأمراض .

فإن قال . إن حسن منه تعالى أن يبيح ذبح البهائم للعوض ، فيجب أن يحسن منا أن نبيح لغيرنا الإضرار بالحيوان للعوض ، وقبح ذلك معلوم ، فيجب بطلان ما ذكرتم .

قيل له : قد بينا من قبل أن قدر العوض الذى يضمنه تعالى لا نعلمه ، فربما لم نقدر عليه . وكما لا يحسن منا أن نؤلم قياسا على ما يحسن من الله سبحانه من الأمراض والأسقام ، فكذلك القول فى الإباحة .

وأما ما يفعله فى نفسه من الآلام أو فيمن يدبره ، فقد يجوز أن تقوم الإباحة فيه مقام الفعل ؛ لأن للإنسان أن يبيح غيره من ضرره ماله إن فعله بنفسه لبعض الأغراض ؛ وكذلك فيمن يدبر أمره . وأما ما يفعله بالعقلاء فقد بينا أنه لابد من اعتبار اختيارهم فى قدر العوض إلا أن يبلغ مبلغا يزول عنه اللبس ، فلنا أن نفعله بها . وفى الوجه الذى لنا أن نفعله لنا نبيحه ونتضمن العوض . فقد أجرينا إباحة الألم مجرى فعل الألم من العباد . فكذلك يجب فيه تعالى أن لا تفترق الحال فيه . وقد بينا أن شيوخنا رحمهم الله قد فصلوا فى ذلك بينه تعالى وبين العبد بأنه تعالى لما كان هو المتفضل بإحياء العبد والبهيمة وبما يختصان به من الصحة وسائر النعم دون العباد ، كان له من تدبيرهما فيما يفعله بهما أو يبيحه ما ليس للعبد؛ فحسن منه تعالى من ذلك مالم يحسن من العبد؛ وصار القديم تعالى من هذا الوجه فى حكم من يدبر اليتيم أنه بتدبيره أولى من نفس اليتيم وإن كان مراهقا ، وذلك

لأنه أعرف بما ينفعه ويضره وقد تكفل به . فكذلك حاله تعالى مع العباد من الوجه الذى بيناه ، لأنه إذا اختص بأن اخترعهم[1] وأحياهم وأكمل نعمه عليهم، فهو بتدبيرهم أولى . وبما لهم فيه من الحظ أعرف . وإذا كان كذلك ، كان له أن يفعل فيهم من الأمراض والمضار، ويبيحه ما ليس لغيره إذا تضمن العوض عليه وعلم فيما يفعله وجوه المصالح فيه . وقد بينا من قبل أن ذكر اللطف فى هذا الباب لا معتبر به ، لأن ما يحسن منه تعالى أن يفعله للعوض واللطف قد يحسن من العبد أن يفعل مثله بنفسه وبمن يدبر أمره من دون لطف . فالاعتماد على ما قدمناه أولا هو الواجب دون ذكر ما بيناه به ، ليتبين أنه تعالى يختص من التدبير للعباد بما[2] ليس لغيره .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى بإباحته الذبح قد يضمن العوض فى حال الإباحة أو قبلها ؟ فإن قلتم فى حال الإباحة، وجب أن يكون قبيحا لما لم يثبت أنه حسن من قبل . والإباحة دلالة ، ولا يجوز أن تقوم الدلالة على حسن شئ لم يثبت حسنه بالدلالة ولا فى حالها . وإن قلتم إنه قد يضمن العوض من قبل ، فيجب إذا أقدم العبد على ذبح البهيمة قبل الإباحة أن يحسن لأن التضمن قد تقدم . وإذا لم ينفك حال تضمن العوض من هذين الوجهين ، وقد بطلا ، فقد بطل ما ذهبتم إليه . قيل له : إن الإباحة تدل على أنه تعالى قد يضمن العوض على الذبح ، فلا فرق بين أن يكون التضمن متقدما أو مقارنا فى أن دلالتها[3] عليه لا تتغير وإذا لم يؤثر ذلك فى دلالتها ، فلا وجه للقدح بذكرها . وليس يجوز عندنا أن يتضمن تعالى العوض فى الذبح ولا يبيحه حتى تتأخر الإباحة ؛ وذلك لأن الذبح لا يحسن

---

(١) يستعمل المؤلف كلمة اخترع بدلا من خلق .

(٢) فى الأصل ما .

(٣) أى دلالة الإباحة .

للعوض فقط، وإنما يحسن إذا كان لطفا للمكلف، فلابد من أن يدل تعالى عليه . ولذلك لم نجوز فيه أن يتقدم تضمن العوض للإباحة . وهذا يوجب أنه تعالى يتضمن العوض ويبيح فى حالة واحدة[1] . وإن كانت الإباحة لاتقع إلا فى الأوقات، فتضمن العوض عند أولها[2] وإن كانت تقع[3] فى وقت واحد، فيجب أن تقارنه[4] وهذا كما نقوله من أن بعثة النبى تتضمن رسالة يؤديها قد أودعه تعالى تأديتها . ولما كانت[5] تأدية الرسالة لطفا ومصلحة لم يجز أن يتأخر إيداع الرسالة للبعثة، ولا البعثة لإيداعها . فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قال : فلم قلتم إن الإباحة تضمن العوض إذا كان مقارنا لها ؟ وهلا قلتم إنه إباحة فى الحقيقة كما قلتم فى إباحة الواحد منا لغيره أكل طعامه ؟

قيل له : إنما قلنا فى إباحته تعالى أنها[6] دلالة وليست[7] بإباحة على حد مايقع من العباد، لأنه قد ثبت أنا لو علمنا لا بالإباحة أنه تعالى قد يضمن العوض، لكان بدليل العقل يحسن الذبح . ولو علمنا الإباحة فى الحقيقة ولم نعلم تضمن العوض لما حسن الذبح . بجعلناها[8] دلالة على حسنه لأنها بنفسها لسبب يوجب حسنه . ووجه حسن الذبح غيرها . وليس كذلك حال إباحة أحدنا لغير أكل طعامه، لأن نفس الإباحة هو الذى حسن دون غيره . يبين ذلك أنا إذا علمناها واقعة على حد الاختيار، علمنا حسن الأكل . وإذا لم نعلمها، لم نعلم حسنه من غير اعتبار أمر آخر . ولذلك فصلنا بين الأمرين . وقد قال بعض مشايخنا إن إباحة العبد غير أكل طعامه يقتضى أنه إنما حسن لسروره بأكل الطعام وما له من النفع، والإباحة

---

(١) أى فى آن واحد .
(٢) فى الأصل أوله .
(٣) فى الأصل كانت تقع .
(٤) أى تقارن تضمن العوض .
(٥) فى الأصل كان .
(٦) فى الأصل إنه .
(٧) فى الأصل وليس .
(٨) فى الأصل لجعلناه .

كالدلالة عليه . فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يكون الغائب فيــه كالشاهد ، لأنا لو علمنا السرور العظيم لزيد فى أكل طعامه مر‍ن غير إباحة منه ، لحسن نيل طعامه على هذا القول . وعلى هذا الوجه يقام التعارف[1] فى هذه الأمور مقام الإباحة والإذن . ألا ترى أن أحدنا إذا بلغ مابينه وبين غيره من المودة والاختصاص أن يعلم منه شدة السرور إذا تناول طعامه أو غيره ، أنه يحسن منه ؟ لأن المعرفة بهذه الحال آكد من تحديد الإذن ؟ وعلى هــذا الوجه نقول فيما يوضع من المــاء على الطريق إنه يحسن الشرب منه ؛ لأن هذا التعارف آكد من الإذن المفصل . ولو أن بعض الملوك فتح لدار يتخــذ فيها الطعام بابا وأباحه ، لكان بمنزلة الإذن المفصل وإن لم يخطر بباله الكثير ممن يتنــاول طعامه . فعلى هذين الوجهين يجرى الجواب عمــا سألت عنه .

فإن قال : أيحسن منــه تعالى أن يبيح الذبح للعوض فقط ، أو لابد من كونه لطفا كما ذكرتم فى الأمراض ؟

قيل له : بل لابد من كونه لطفا وإلا لم يحسن لمــا ذكرناه من العلة فى باب ما يفعله تعالى من الآلام .

فإن قال : خبرونا عن اللطف الذى فيه ، أهو فى الإباحة أو فى نفس الذبح ؟ فإن كان اللطف فى نفس الذبح ، فيجيب أن لا يحسن تضمن العوض ، بل يجب أن يكون تعالى موجبا للذبح أو فاعلا له ؛ لأن اللطف لابد من وجوده ، والمباح قد[2] لايوجد من جهة العبد .

---

(١) أى الأمر المتعارف عليه .

(٢) فى الأصل فقد .

فإن قلتم : إن اللطف فى الإباحة ، فيجب أن لا يحسن الذبح لأجل ذلك ؛ لأن ماهو لطف قد حصل وحد الذبح[1] لم يوجد . و إذا فسد الأمران لم يبق إلا أن إباحة الذبح إنما تحسن لتضمن العوض فقط .

قيل له : إن اللطف يكون فى الذبح لا فى الإباحة ، كما أن العوض على الذبح لا على الإباحة ؛ ولأن الذبح هو الذى يقع به الاعتبار ، كما أنه الذى تقع به المضرة . فكما أنه تعالى يتضمن العوض عليه ، فكذلك اللطف يختص به .

فإن قال : فيجب متى لم يقع أن يكون اللطف فائتا ، وعندكم أن ذلك لا يصح فى التكليف .

قيل له : إن الذبح إن وقع حصل اللطف به على ما ذكرناه . فحسن منه تعالى أن يبيحه . و إن لم يقع فإنه تعالى يفعل مايقوم مقامه للكلف من اللطف . وذلك لايبطل حسن الإباحة ولا يخرج الذبح من أن يكون متى وقع كان لطفا . وكما أنه تعالى تضمن العوض فيه متى وقع ، و إن لم يقع فلا عوض ، فكذلك إنما يختص لكونه لطفا متى وجد ؛ فمتى لم يوجد ، لم يكن لطفا ، ويفعل تعالى مايقوم مقامه إن كانت الحاجة إلى اللطف واقعة .

فإن قال : لماذا كان الذبح لطفا للذابح ، وكيف يجوز أن لايقع ذلك ويوجد ما يقوم مقامه ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن فيما هو لطف من العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما .

قيل له : إن الذبح لا يجوز أن يكون لطفا لنفس الذابح إلا إذا كان واجبا كالهدايا وغيرها . وأما إذا تجرد كونه مباحا ، فواجب أن يكون لطفا لغيره .

---

(١) فى الأصل أم لم .

وما يفعله زيد من الضرر ويكون لطفا لغيره ، لا يجب أن يكون فرضا عليه ، بل يجوز أن يكون مباحا ، ويكون متى لم يقع ، يوجد ما يقوم مقامه ، كما نقول فى كثير من الحدود وما يسقط بالسنة من التعزير وغير ذلك . وأما من صنف كتاب النوح[1] على البهائم وأورد مايجرى مجرى الترفيق / فى القول فبأن يناح عليه فى باطله أولى . وذلك لأنه تعالى إذا علم أن هذه البهيمة إذا ذبحت تستحق أن يعيدها تعالى ويوفر عليها من الأعواض المنافع العظيمة فى الأزمنة الطويلة على قول من يقول بانقطاع العوض ، وعلى التأبيد[2] على قول من يقول بدوامه ، وصار قدر ذلك النفع القدر الذى لو كان حاضرا أو البهيمة عاقلة لتمنت لأجله الذبح متكررا حالا بعد حال . فمتى اختار تعالى هذا الذبح على ماذكرناه ، كان أنفع لها وصار ذلك فى بابه بمنزلة أن يختار تعالى للعبد التكليف الذى يوصله إلى درجة الثواب . فكما ليس لأحد أن ينوح[3] على نفسه بالتكليف ، فكذلك ليس له أن ينوح لأجل البهيمة بالذبح . وإنما أتى فى ذلك بجهله بالفرق بين المجازاة المتأخرة والمعجلة ؛ لأن أحدنا قد يقصد إلى ولده فيشدد عليه فى التأديب مدة من الزمان حتى يفوته من الراحة والدعة واللذة والانتفاع بما[4] يحتوى عليه ملكه ويتمكن منه ، لعاقبة لا يعلم هل يصل إليها أم لا يصل ، ولا يجب أن ينوح على نفسه فيما يدبر به ولده من حيث سلبه اليقين من الراحة واللذة للشك ؛ فكيف يجوز أن ينوح على البهيمة مع أنها سلبت متيقنا لأمر آخر متيقن يزيد قدره عليه ، بحيث لايمكن أن يوصف؟ ويقال لهذا الجاهل : لاتخلو من وجهين : إما أن تقصد بهذا الكلام نصرة الإلحاد فيجب أن يكون الكلام معك فى الأصل الذى يتبعه هذا الفرع ؛ أو تنصر نفس

---

(١) يريد البكاء .

(٢) الدوام إلى الأبد .

(٣) غير منقوطة ولكن المراد ينوح بالنون .

(٤) فى الأصل لما .

الكلام فى الآلام والذبائح وتطعن فى وجه حسنهما . فالذى بيناه قد تجلى به حسن ذلك . ومتى حسن ذبح البهيمة فلا معنى لسائر ما ذكرناه . ومن الطريف أنه لايزال يورد فى ذلك الشبه بجواب . يقول : لو أنطقت البهيمة واختصت بالتمييز فقالت ما الذى أذنبت وعلى ماذا أقدمت ، وما الذى بينى وبينكم من العداوة ؛ ولماذا تكرهون الحياة ولا مضرة عليكم ؟ ولماذا تشفون غليلكم منى ولا جريرة لى إليكم ، إلى غير ذلك مما لو تأمل الحال فيه لعاد عليه البعض فى تدبير نفسه وتدبيره ولده ، ولعلم أن ذلك إذا كان للنفع والاستحقاق ، فليس يجوز أن يذكر هذا الجنس من القول ، ولعلم أنه مترد[1] فى العمى بما يورده . وإنما يعبر بمثل ذلك العوام . وأما من له بصيرة بما تحسن له الآلام وتقبح ، فلا يعتبر[2] بهذا الجنس . ويكفى المتكلم جرما فيما يؤلفه أن يتقرب به إلى العوام ، ويستحق فيما أودعه كتابه من أهل الفضل والتمييز الجهل والنقص . ثم انتهى بعد ذكر ما جرى مجرى ما قدمناه إلى أن قال فى كتابه : فيجب أن لايكون السمع قد ورد بذلك ، وأن يجب أن يخطأ[3] الرواة فى هذا الباب ؛ لأن تخطئتهم أولى من تخطئة الحكيم فيما يفعل ويقبح . وهذا جهل ، وذلك لأن ذبح البهائم مما يعلم حسنه ضرورة من دين النبى عليه السلام . فليس هو من الباب الذى يرجع فى حسنه إلى اعتبار رجال الرواة والمخبرين . وإذا كان كذلك ، فكيف يصح ما تعلق به لولا الجهل المستولى على قلبه ؟ على أن غرض الرجل بما أظهره معروف ، وإن أظهر فى نصرته مثل هذا الكلام على وجه يخفى . ومن أشد الأمور على الثنوية إباحة ذبح البهائم . فقصده ذلك بالكلام الذى أورده . ولو علم ما يناله عند ذوى البصيرة من الفضيحة بذلك لكان بالسكوت أولى .

---

(١) فى الأصل متردد . (٢) فى الأصل يغير . (٣) فى الأصل يخطى .

فإن قيـل : فقد قلتم فى أول الباب إنه تعالى إذا أوجب وأمر بالأضرار فقد يضمن العوض كما يضمنه فيما يبيحه ؛ فما الدليل على ذلك ؟ .

قيل له : إذا كانت الإباحة تقتضى تضمن العوض ، والإيجاب[1] ، فالأمر به بأن يقتضى ذلك أولى ؛ لأنه أزيد من الإباحة فيما يقتضيه من حسن الألم ؛ لأنه يقتضى حسنه ووجوبه ، أو تقتضى حسنه وكونه فى حكم الندب . وإذا ثبت فى الإباحة ما ذكرناه ، فبأن يثبت فيما[2] تضمن العوض أولى .

فإن قال : هلا قلتم إنه متى أوجب الألم أنه لا عوض ؛ لأن من حق الواجب أن يستحق به الثواب ، والثواب فى وجه حسنه يغنى عن العوض . فمن هذا الوجه يفارق الإيجاب الإباحة .

قيـل له : إن الواجب على زيد إذا فعله فلابد من أن يستحق به ثوابا ولا يجوز أن يستحق بما فعله من الواجب العوض على ما ذكرته . لكنه إذا وجب عليه أن يؤلم غيره ، فذلك الغير بما نزل به من الألم لا ثواب له ؛ فلابد من تضمن العوض له كما قلنا فى الإباحة . لأنا لم نقل إنه تعالى يضمن العوض للذابح الذى هو فاعل الألم ، وإنما تضمن[3] ذلك للمذبوح . فكذلك إنما يضمن تعالى العوض فيما يوجبه من الآلام أن يفعل بالغير العوض للمفعول به لا للفاعل . وذلك مثل ما أوجب تعالى على الإمام أن يقيم الحد على التائب لأنه قد علم بتوبته أنه غير مستحق لذلك[4] ، وإنما أوجبه تعالى للعوض الذى تضمنه . وكذلك القول فى سائر ما نعتد به من جنس الآلام .

---

(١) أى والإيجاب أيضا يتضمنه .　　(٢) فى الأصل فيه .

(٣) فى الأصل يتضمن .　　(٤) أى لإقامة الحد .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى إذا تعبدكم بتاديب الأولاد أنه قد يضمن لهم العوض ؟

قيل له : كذلك نقول، لأنه لولا ذلك لما حسن منه أن يوجبه ويأمر به .

فإن قال : فإذا كان ما تفعلون بهم من الأضرار على طريق التأديب يوصل إلى نفعهم[1] فى دار الدنيا ، فهلا قلتم إنه إنما حسن لذلك ؟

قيل له : إن هذا الكلام يحتوى على ما نبينه، وهو أنه تعالى له بإيجاب ذلك فعل، وللوالد إذا أخذ ولده بالتأديب فعل، ولنفس الولد إذا تادب وبعلمه فعل . فلا بد فى كل واحد من هذه الأفعال أن يختص بوجه حسن، لا يقوم الواحد من ذلك مقام صاحبه . فهو تعالى يبيح ذلك ويتعبد به لتضمن العوض على ما قدمناه . والوالد إنما يحسن منه ذلك لما يرجوه من النفع لولده، أو للسرور الحاصل له بما يتولاه من تدبيره ؛ لأن بذلك يخرج ما يتكلفه من أن يكون ظلما قبيحا . وما يفعله الوالد إنما يحسن لأنه فى حكم النفع لما يؤدى إليه عن طريق القطع أو للظن . فحسن منه لأجله كما يحسن منه الأكل والتعمل[2] لسائر المنافع . فإذا صحت هذه الجملة، لم يجز أن يقال إن وجه إباحته تعالى هو ما يؤدى إليه من النفع . يبين ذلك أنه قد يحصل ذلك وقد لا يحصل ؛ والحال فيما أباحه تعالى أو ألزمه لا يختلف . ويبين ذلك أنه متى وصل بما يكلفه إلى المنافع، فليست المنفعة واقعة بما أباحه تعالى، وإنما هى واقعة بعلمه وفضله اللذين اكتسبهما . فلا بد فى حسن ما ألزمه وأباحه مما ذكرناه .

وأما ما يفعله الإنسان بنفسه من الآلام، فيجب أن ينظر فيه . فإن كان مما يحسن بالإباحة، فلا يمتنع أن يستحق به العوض لما ذكرناه من الدليل . وإن كان ذلك يحسن عقلا — لا إباحة واردة عنه تعالى — وإنما يحسن منه للنفع ودفع الضرر

---

(١) فى الأصل نفعه .　　(٢) يظهر أنه يقصد العمل .

فى الحال لأنه مفارق لمـا يفعله بغيره ممـا ذكرناه، على أن ما يفعله بغيره ممـا يعلم حسنه من جهة العقل، فعند شيخنا أبى هاشم رحمه الله أنه لا يستحق به العوض ؛ لأنه لا يحتاج فى حسن فعله به إلى سمع وارد عن الله تعالى يدل على تضمن العوض. وإنما يحسن منه لمثل ما له حسن ما يفعله بنفسه .

فإن قال : فقد ذكرتم فى أول الباب أنه تعالى فيما يلجئ إليه قد تضمن العوض كما تضمنه فيما أباحه، فما الدليل على ذلك ؟ قيل له : إن الإلجاء آكد من الإيجاب فضــلا عن الإباحة . وذلك لأنه تعالى إذا فعــل بالعبد سبب الإلجاء فلا بد من وقوع الألم، فيصــير ذلك الألم كأنه من فعله من حيث ألجأ إليــه . وإذا وجب العوض فيما يفعله سبحانه، فكذلك فيما يلجئ إليه .

فإن قيــل : فيجب إذا حصل[1] ملجأ إلى الهرب من السبع أن يكون العوض فى عدوه على الشوك على الله . قيل له : إنما نقول لوجوب العوض عليه تعــالى إذا كان هو الفاعل لسبب الإلجاء . أما إذا كان غيره فاعلا له ، فالعوض على ذلك الغير على ما نبينه من بعد . فالقديم تعالى إذا ألجأ العبــد بشدة جوعه وعطشه إلى الطعــام والشراب فعدا[2] على الشوك ، فالعوض عليه تعــالى . وكذلك إذا[3] ألجأ بالبرد الشديد إلى العدو وطلب الكِنّ ، فالعوض عليه تعالى . وكذلك لو[4] أنه ألجأ إلى اختيار الإيمان والعبادات مع صعوبتها وأزال التكليف بهــذا الإلجاء ، لوجب عليه تعــالى العوض فيما يلحق من المضرة . وأما الإلجــاء فى الآخرة فهو على وجه لا مضرة فيه . فكذلك نقول إن الآخرة استقرار استحقاق العوض .

---

(١) أى الإنسان .

(٢) من العدو وهو الجرى .

(٣) فى الأصل فإذا .

(٤) فى الأصل فلو .

فإن قال : إن العبد إذا شاهد السبع ، فالذى لأجله صار ملجأ معرفته بحاله وبما يخاف من المضرة من قبله . وهذه المعرفة من قبله تعالى ؛ فهلا كان العوض بأن يجب عليه تعالى أولى ؟ قيل له : إنا لا نعتبر فى باب الإلجاء إلا بنفس السبب الذى به يثبت الإلجاء دون المقدمات التى لا بد منها لكى يكون ذلك السبب ملجئا . وهذا كما نقوله فى تعليق الأحكام بالعلل أن المعتبر هو ما به يثبت الحكم دون ما يتقدم وإن كان لا بد منه ولولاه ما حصلت العلة . فإذا صحت هذه الجملة وعلمنا من حال علومه[1] بالسبع وأنه جهة الخوف وسائر الأحوال ، أنه قد يحصل ولا يحصل ملجأ حتى إذا أقبل السبع عليه ثبت الإلجاء، علمنا أن إقباله هو المسبب دون ما تقدم . فلذلك لم نقل بوجوب العوض فيما يلحقه من المضرة بالهرب من السبع على الله تعالى .

وأما إبطال قول من يقول هلا كان العوض عليه تعالى لأنه مكن السبع وجعله مشتهيا إلى ذلك، فسيجىء من بعد .

فإن قال : فيجب فى كل ما ألجأ تعالى أن يحسن إذا كان قد تضمن به العوض ، وهذا يوجب عليكم القول بأنه متى اضطر إلى أكل أو تناول بعض الحيوان يكون ذلك حسنا منه . قيل له : إن الذى صدرت به سؤالك صحيح، لأنه تعالى إذا ألجأ إلى مضرة فقد وجب حسنها لا محالة ؛ لأن الإلجاء آكد من الإباحة على ما قدمناه . وأما ما سألت عنه من الإلجاء إلى إتلاف غيره، فذلك لا يصح ؛ لأن العاقل قد علم قبح ذلك وأنه ظلم ، فلا تثبت ، والحال هذه، طريقة الإلجاء . وكذلك إتلاف مال الغير . ولهذه الجملة لا يقبح من المضطر أن يتناول طعام غيره

---

(١) أى علمه .

إلا من جهة السمع وأنه تعالى قد تضمن له العوض بهذه الإباحة ؛ وأما إتلاف الحيوان فلم يرد به سمع ، لأنه محرم على السيد أن يتلف غيره لإحياء نفسه .

فإن قال : أفليس قد ثبت فى العقل أن غيره إذا أراد ماله[1] أو نفسه فله أن يدفعه عن نفسه وإن قتله ، فالعقل قد شهد بخلاف ما ذكرتم .

قيل له : إن الذى ذكرناه مباين لما سألت عنه ؛ لأنه ليس لمن يريد غيره ماله أن يقتله ويقصد إلى الإضرار به ، وإنما له أن يحاول منعه . فمتى أدى المنع إليه لا يكون مؤاخذا به ويصير ما يلحق المريد لما من المضرة كأنه فعله بنفسه من حيث تعرض لظلم غيره . فلا يستحق بذلك عوضا . وكذلك إذا أراد نفس غيره . وإنما أردنا بما قدمناه أن يحصل ملجأ إلى ضرر شديد ويقصد إليه . فأين الذى قلناه مما سأل عنه ؟

فإن قال : فما قولكم فى استخدام العبيد؟ أتقولون إن العوض فيه على الله تعالى؟

قيل له : إذا كان بإباحته تعالى وأمره بذلك ، علمنا حسن استخدامهم والإضرار بهم ، فيجب أن يكون سبحانه قد تضمن لهم العوض عليه كما ذكرناه فى ذبح البهيمة . ولذلك نفزع فى معرفة ذلك إلى السمع ، ونقول إن من جهة العقل لا يحسن ذلك من وجه .

فإن قيل : أليس العبد يلزمه أن يخدم السيد ، فكيف يستحق العوض بما يكون واجبا عليه؟ ومن قولكم إن العوض والثواب لايجتمعان فى الفعل الواحد.

قيل له : إن العبد فيما مر من الواجب لا يستحق عوضا ، ويصير ذلك من تكليفه ومصالحه . وإنما يستحق العوض بما يفعله المولى به وفيه من الآلام ،

---

(١) أى أراد أخذ ماله .

أو بمـا يلحقه من الغم لزوال اختياره فى باب الاستخدام ، وأنه يجب أن يقصر نفسه على خدمة سيده . فالعوض إنمـا يلزم له بهـذه الأمور . وأما ما يؤدّيه من العبادة فهو بمنزلة الحر فيما يفعله من صلاة وصيام فى أنه لا عوض عليه . ولا يمتنع أن يكون فى المعلوم أنه إذا كان عبدا فمن مصالحه أن يخدم سيده ، كما أنه إذا عقد عقد إجارة فمن مصالحه القيام بمـا أوجبه العقد . فلا يجب إذا كان ذلك مصلحة للعبد أن يكون مصلحة للحر ، كما لا يجب إذا كان ذلك مصلحة للحر بالعقد والشرط ، أن يكون مصلحة له مع فقد ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيما يفعل بالبهائم من الركوب والحمل وغير ذلك مما يلحقها به مضرة ؟ أتقولون إنه يجب العوض عليه تعالى ؟

قيل له : إن شيوخنا قد اختلفوا فى ذلك : فنهم من يقول فى جميع [ما] يفعله[1] بغيره إنه سمعى لا عقلى ، و إن أهل العقول لا يحسن منهم الإضرار بغيرهم على وجه . فن ذهب فى ذلك يقول فى كل ما يفعله بإباحته وأمره فلابد من وجوب العوض عليه تعالى كما فى ذبح البهائم . ومنهم من يقول : إن من جهة العقل يحسن أن نفعل بغيرنا الضرر لدفع الضرر ولا يحسن للنفع إلا من جهـة السمع . فيجوز أن يفعل العبد بولده الفصد والحجامة وسائر العلاجات إذا ظهر الوجه فى حاجته إليهما لدفع الضرر القائم . وكذلك يحسن تخليص الغريق من الغرق و إن لم يكن ذلك إلا بمضرة . فما هذا حاله لا يلزم العوض فيـه على الله تعالى لأنه إنمـا حسن لدفع الضرر عنه . وقد وقع به العوض ، فلا عوض له على أحد فى ذلك . ولا يجوّز هذا القائل إزالة الضرر لدفع ضرر مظنون . فلا سؤال عليـه فى هـذا الوجه . ومنهم من قال إنه يحسن من جهة العقل أن يفعل يدبر أمره مثل ما يفعله بنفسه من المضار لدفع

(١) أى الإنسان .

الضرر والمنفعة إذا كان الوجه فى ذلك يتجلى ويظهر من جهة العقل . فيجوز ركوب البهيمة إذا تكفل لأجل ذلك بنفعها الذى يكون بدلا من الضرر الذى يلحق بالركوب . وكذلك القول فى الحمل عليها . فبهذا[1] القدر نقول إنه أعوض فيه على الله تعالى ، لأنه معقول من جهة العقل لمنافعها . وكما أنه فيما يفعله بنفسه لا عوض عليه، فكذلك فيما يفعله بغيره لدفع الضرر .

وأما مايفعله بغيره من المنافع التى لاتحصل، فلابد من أن نقول فيه إن عوضه تعالى لأنه لم يحدث المبتغى من النفع ، ولابد من أن يحصل فيه مايحسن لأجله ، وسرور الفاعل لا يجوز أن يكون وجها لحسن الألم النازل فى المفعول به . فلابد من تضمن العوض .

وأما ما يحسن من ذلك سمعا فلا شبهة فى أن العوض فيه يجب على الله تعالى، لأنه بالإباحة أو الإيجاب قد تضمن ذلك على ما بيناه .

وأما ما يكد به المكلف نفسه من النظر وحل الشُّبه والدعاء إلى الحق إلى غير ذلك، فهو مدخل له فى العوض؛ لأنه بمنزلة سائر العبادات فى أنه يستحق به الثواب .

---

(١) فى الأصل : فهذا .

فصـــل

فى أنه تعـالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض
وأن العوض فى الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه

اعلم أن فى الناس من يقول إنه تعالى إذا أمكن العبـد من الإضرار بغيره وعلم أنه يستنصره ، وأنه لولا تمكينه وتخليتـه كانت[1] لا تقع المضرة ، فيجب أن يكون العوض على الممكن ، فيوجب العوض فى سائر المضار على الله تعـالى لهذه العلة . وربمـا قال إنه تعالى مع التمكين قد كان يجوز أن يحول بين العبـد وبين الإضرار بالغير ، فتى خلاه ولم يمنعه ، فيجب أن يكون العوض عليه . وربمـا شبه التمكين بالإباحة فى الوجه الذى ذكرناه . وهـذا مذهب بعيـد ؛ وذلك لأن التمكين فى الشاهد قـد ثبت أنه لا يؤثر فى هـذا الباب ، لأن من يعطى غيره سكينا ليذبح به غنمه لا يلزمه إذا قتل به رجلا العوض ، بل يكون العوض على القاتل ، وهو الذى تلزمه اللائمة . ولولا الأمر كذلك ، لوجب أن يكون العوض فيما يحصل فى العالم من قتـل وماشا كله على الحدادين والصياقلة[2] . وإذا بطل ذلك ، فيجب أن لا يكون للتمكين وحده مدخل فى لزوم العوض . وإذا صح ذلك فى الشاهد ، بطل القـول بأنه تعالى إذا مكن العبد من ظـلم غيره لا يكون تمكينا إلا بتمكينه تعالى ؛ لأنه لولا القدرة لمـا صح من العبد تصريف الآلات فى الظلم . ولذلك لم يجب على العبد بالتمكين من الآلة العوض ، ووجب ذلك عليه تعالى ؛ لأنا قد بينا أن المعتبر فى هـذه الأمور بآخر ما يقع به الفعل ويتمكن به منه . وقـد علمنا أن القدرة قد

---

(١) فى الأصل : كان .

(٢) جمع صيقل وهو صانع السيف .

تكون حاصلة والأبعاض صحيحة ولا يتمكن من إصابة البعيد منه إلا بالقوس والنبل ، حتى يصير عدمهما فى هذا الفعل بمنزلة أن يكون عاجزا فى تعذر الفعل عليه . ومع ذلك لم يجب العوض على الممكن من هذه الآلة . فكذلك القول فيما يفعله تعالى على وجه التمكين .

ومما يدل على ما قلناه أن تمكينه تعالى لو اقتضى وجوب العوض عليه ، لحل محل الإباحة فى أنه يوجب حسن ما مكن ؛ لأنا قد بينا أنه تعالى إذا أباح فإنما حسن ما أباحه للعوض لا للإباحة . فلو كان العوض ثابتا فى التمكين ، لوجب أن يحسن به ما يفعله العبد من الظلم وغيره . وقد علمنا قبح جميع ذلك . فيجب بطلان هذا القول .

فإن قال : إن الإباحة قد دلت بنفسها على حسن المباح ؛ لأنه لا يجوز أن يكون مباح[1] قبيحا . فتعلق الإباحة به أوجب حسنه . وليس كذلك حال التمكين . فلذلك لم تدل على حسن ما مكن منه تعالى / وإن كان العوض ثابتا فى الأمرين .

قيل له : قد بينا أن إطلاق الإباحة لا معتبر به ؛ لأنه وجد ولم يتضمن تعالى العوض لما حسن به الذبح . وإذا صح ذلك كان المعتبر فى وجه الحسن يتضمن العوض . وعلى قول هذا السائل التمكين كالإباحة فيجب أن يكون بمنزلته فى حسن الظلم الذى تمكن منه .

فإن قال : إن الإباحة دلت على عوض عظيم كما دل فعله تعالى الأمراض والأسقام . وليس كذلك حال التمكين ؛ لأن العوض فيه يسير ، فلا يجب أن يحسن لأجله .

---

(١) فى الأصل : مباحا .

قيل له : إنه تعالى لو كان يضمن العوض فيما مكن منه ، لم يجز أن يتضمن منه إلا القــدر الذى يحسن به ولأجله ، كما نقــوله فى باب الإباحة ؛ لأنه تعالى عند الإباحة والتمكين قد تضمن العوض (على)[1] فعلهما على هــذا الوجه، فلا تصح التفرقة بينهما بمــا سأل عنه .

وبعد ، فإن العوض على ضربين : أحدهما لا يفعل الفعل له ، وإنمــا يجب على جهة الانتصاف ، فمن حقــه أن يكون بإزاء المضرة فى القدر حتى يصير ذلك الضرر لأجله كأنه لم يقع ، ويحل محل أن يغصب الغاصب غيره درهما فيرد عليه مثله لكى يخرج ما يفعله من أن يكون ظلما وضررا ، فيصير كأنه لم يقع . وهذا القدر لا يحسن الألم وأسباب الألم لأجله . وإنمــا نفعله على جهة الانتصاف، كما نسترد الثوب المغصوب من الغاصب ونرده على المغصوب منه ؛ وإن ذلك لا يقع إلا على جهة الانتصاف ، ولا يكون للمغصوب منه فى ذلك نفع[2] ولا فائدة، وإنما نقصد به زوال المضرة عنه . وإذا لم يكن للمنتصف أن يزيل تلك المضرة لأن ما وقع لا يجوز أن يجعل غير واقع ، وإنمــا يزيلها بالوجه الذى ذكرناه : إما برده أو برد مثله أو ما يقوم مقامه . وهذا القدر لو فعل لأجله الألم لمــا حسن، وإنمــا يحسن إذا فعل لأجل عوض عظيم يوفى ما فيــه من النفع على ما يحله من المضرة . يبين ذلك أن الغــاصب لو أخذ ثوبا فاستهلكه لكان الواجب على المنتصف أن يلزمه رد مثله أو يأخذ من ملكه مثله ويرده على المغصوب منه . وإن أخذ أزيد منه قبح منه وخرج من أن يكون عادلا . ولو أن من غصب منه هذا الثوب أراد أن يزيل ملكه عنــه لمنفعة لمــا حسن منــه أن يزيله لمثله ، وإنمــا يحسن منه لنفع أزيد منــه حتى لولا هــذه الزيادة لقبح منه إزالة ملكه . فقــد بان لك فى أحد

---

(١) "على" ساقطة فى الأصل . (٢) فى الأصل نفعا .

الموضعين أن الزيادة لا تكون عدلا وتقبح ، وفى[1] الموضع الآخر لولا الزيادة لما حسن . وذلك يوجب تباين هذين الموضعين .

وإذا صح ذلك وكان الذى يتضمنه فاعل الألم أو ما يجرى مجراه من العوض هو من القسم الثانى دون القسم الأول ، فيجب أن يحسن لأجله الفعل . فلو كان تعالى متى مكن العبد من الظلم يصير متضمنا للعوض — كما يتضمنه إذا أباحه أو فعله — لوجب فيما يضمنه أن يكون زائدا وأن يحسن الألم لأجله . وذلك يبطل ما سأل السائل عنه .

ومما يدل على ما قلناه أنه تعالى لو كان بالتمكين يضمن العوض ، لوجب فى الواحد منا إذا غصب غيره ثوبا أن يحسن فى العقل أن ينتزع منه ويرد عليه لأنه بتضمنه العوض قد صار ما فعله من الضرر بالمغصوب كأنه لم يكن .

وإذا صح ذلك فكيف يجب رد عين الثوب عليه ؟ فلما ثبت وجوب ذلك علم أنه تعالى لم يتضمن العوض وأن العوض على العبد . فكما يجب أن يسترد عين الثوب منه وإن غمه ، فكذلك[2] يجب إذا استهلكه أن يسترد منه ما يقوم مقامه ، ويكون جميع ذلك عوضا لما فعله من المضرة . ولذلك يزيد بحسب زيادتها وينقص بحسب نقصانها .

فإن قال : إن كان تعالى بالتمكين لم يتضمن العوض ، فيجب أن يكون العوض على العبد فيما يفعله من الظلم . ولو كان عليه لوجب إذا قتل واستهلك الأموال والنفوس وأكثر من ذلك أن يكون العوض عليه ، ونحن نعلم أنه عاجز من ذلك .

---

(١) فى الأصل وأن .　　　(٢) فى الأصل وكذلك .

قيل له : إن الأصل فى هذا الباب أنه تعالى وإن لم يتضمن العوض بالتمكين فقد التزم الإنتصاف بالتمكين لأنه مكن الظالم من المظلوم ؛ فلابد من أن يلتزم أن يحكم له على الظالم وينتصف له منه، لأنه إذا كان قد مكن من ذلك ولم يمنع منه، وكان هو المدبر لعباده فى مصالحهم حتى يصير نظره لهم أولى من نظرهم ، وحتى يصيروا بمنزلة من يدبره الولى والقيم فيما يجب فى أحدنا إذا ذكر أولاده ومن يجرى مجراهم أن ينتصف لبعضهم على بعض حتى يتكامل تدبيره ونظره . فكذلك يجب فى القديم تعالى .

وإذا صح ذلك وأنه تعالى لابد مع علمه بأحوال العباد أن يعلم فيمن يقدم على الظلم هل يستحق من العوض ما يكون مقابلا له أو لا يستحقه ، فإن علم أنه يستحق ذلك أو يستحقه فى المستقبل ، خلى بينه وبين الظلم على طريقة التكليف إن كان مكلفا ، ومنعه بالنهى والزجر عن فعله تعريضا للثواب . ومتى فعل انتصف منه للمظلوم فى الآخرة بأن ينقل إليه من أعواضه ما يكون موازيا لظلمه . وإن علم أنه لا يستحق أعواضا فيما نزل به أو ينزل به فى الأمراض والغموم إلى ما شاكلها ، وأنه[1] تعالى يمنعه من الظلم إما بالقسر وإما بأن يشغله عنه بضرب من الشواغل ؛ لأنه متى لم يفعل ذلك لم يكن الانتصاف الذى قد اقتضاه حكمه وتدبيره لعباده . وفى هذه الجملة إسقاط ما سأل عنه .

وأما ما تطعنون به من أن فى الظلمة من يكثر من الظلم حتى يبلغ الحد الذى يعلم فيه أنه لا يستحق مثله ؛ بل لا يستحق بعضه ، وأن ذلك يفسد ما ذكرتم ، فبعيد . وذلك أن مقادير ما يستحقه العبد على الله تعالى من الأعواض لا يمكن الإحاطة بها لأنه لا دليل على قدرها وعلى قدر ما يستحق به من

(١) فى الأصل فإنه .

الأمراض والغموم . وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستحق العبد فيما ينزل به من ذلك من قبله تعالى من الأعواض ما يفي بالقدر الذي يستحق عليه من الظلم العظيم . على أن المعلوم من حال الظلمة أنه تعالى يورد على قلوبهم من الحسرة والغم والاضطراب والخوف ما لا يورد[1] مثله على قلب[2] المؤمن الصالح . وبحسب تمكينهم من الممالك والظلم يلحقهم من أنواع الخوف والفزع ما لا يقاربهم غيرهم فيه . فما الذي يمنع من أن يستحقوا عليه تعالى[3] العوض العظيم الذي يفي ويزيد على ما يستحق عليهم بظلمهم ؟

وبعد، فإن العوض قد يستحقه[4] العبد بالمضار التي لا يشعر بها كما يستحقه بما يعلمه ويشعر به ؛ لأنه لا مدخل للعلم والمعرفة في ذلك على ما نبينه من بعد . وإذا صح ذلك لم يمتنع في الظالم أن يكون مستحقا لأعواض عظيمة على الله تعالى بأمور[5] لم يخطر له بالبال . فكيف فيما يخطر له وعرفه ؟ وكل ذلك يسقط ما حل هذا المحل من الأسئلة . على أن في شيوخنا من يقول إنه تعالى إذا مكنه من الظلم وإن لم يكن له عوض يستحقه على الله تعالى، فلا بد من أن يتفضل عليه بمثل المنافع التي ينقلها عنه إلى المظلوم، فيكون متفضلا بما معه يصح منه الانتصاف ؛ لأن الحقوق مما يجوز التفضل بأدائها عن الغير كالديون وغيرها . وهذا الوجه يسقط السؤال أيضا . ونحن نبين من بعد الصحيح من القولين إن شاء الله .

وإذا صح أن التمكين لا يوجب على الممكن عوضا ، فبأن لا يجب ذلك عليه من حيث لا يفعل الموانع أولى ؛ لأن التمكين أصل في كونه سببا لما يفعله من

---

(١) في الأصل يريد .
(٢) في الأصل قلوب .
(٣) ساقطة في الأصل .
(٤) في الأصل يستحق .
(٥) في الأصل أمور بدون الباء .

ارتفاع الموانع ، ولأن دفع الموانع قد لا يشار به إلى فعل ، والتمكين لا بد من أن يكون فعلا معقولا مميزا من غيره ؛ ولأن رفع الموانع إذا حصل — و إنما يفعل الظالم بالتمكين لا برفع الموانع ، لأنه كالشرط فيه ، و بالتمكين يقع — و إذا لم يجب به العوض ، فبأن لا يجب برفع الموانع أولى .

و بعد ، فقد عقلنا أن العوض فى أنه لا يجب لأجل الضرر الواقع على وجه مخصوص بمنزلة الذم فى أنه يجب للقبيح إذا وقع على وجه مخصوص . و إذا ثبت أن التمكين لا مدخل له فى استحقاق الذم ولا فى تغير أحكامه ، فكذلك لا مدخل له فى استحقاق العوض ولا فى تغير أحكامه . وهذه الطريقة التى سلكناها مستمرة على القول فى كل ضرر يقع أنه تعالى قد يضمن فيه إما كل العوض و إما بعضه ؛ لأن العبد لا يصح منه توفير ما لا نهاية له فى العاجل . فلا يجوز أن نقول فى شىء من الآلام إنه يحسن للأعواض المعجلة . وأما الأعواض المؤجلة فإنه يصح منها[1] أن نقول إنه تعالى يتضمنها[2] من فعله مرة و يتضمن الانتصاف بأن ينقلها[3] من جهة الظالم إلى المظلوم أخرى ؛ لأن عنده أن الظالم فى غمومه وآلامه يستحق أعواضا دائمة ، كما يستحق عليه بظلمه . فيصح على قوله طريقة الانتصاف فيه .

(١) فى الأصل منه .
(٢) فى الأصل يتضمنه .
(٣) فى الأصل ينقله .

فصـــل

فى أن عوض الآلام الواقعة من البهـائم
ومن لاعقل له لا يجب على الله تعـالى

يدل على ذلك أن العوض إنما يجب على فاعل الضرر أو الملجئ إليـه أو الموجب له ، أو المعرض له على ما بيناه من قبـل ، لأنه فى هذه الوجوه يصير كأنه من فعـله . وقـد علمنا أن الضرر الواقع من البهيمة من جهتها حصـل ، ولم يحصل فى حكم الواقع من قِبله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون العوض عليه تعالى.

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى — من حيث مكنها — يلزمه العوض ؟ قيل له : قد بينا من قبل فساد ذلك بوجوه ذكرناها .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يلزمه العوض فى ذلك من حيث أحوجها إليـه بالشهوة وفقد المعرفة والمنع ، لأنه تعالى إذا شهى إليها الإقدام على الضرر ولم يمنعها منه كما يمنع العاقل بالنهى والزجر ، ولا صرفها عنها بتقبيح ذلك فى عقلها — لأنها لاعقل لهـا — فيجب أن يكون فى حكم الملجئ لها إلى ذلك ، فالعوض واجب عليه . قيل له : قد علمنا أن مع هذه الأمور قد يجوز من البهيمة أن لا تختار الألم والضرر وأن لا تفعله كما يجوز أن تفعله ، فيجب أن يكون العوض عليها[1] فيما تفعله ، كما يجب مثـله على الواحد منا فيما يختاره من المضرة لمـا بينا من أن العوض يجب أن يكون على فاعل الضرر أو من هـو فى حكم الفاعل له . يبـين ذلك أن الشهوة لو كانت ولا تمكين ، لم يقع منهـا الألم . فلو كان التمكين من دون الشهوة لصح

---

(١) أى على البهيمة تمشيا مع نظريته .

منهـا فعل الألم . فصار التمكين فى هـذا الباب أقوى . ثم لم يجب العوض على الممكن ، فبأن لا يجب على من فعل فيها الشهوة أولى . يبين ذلك أن الشهوة تؤثر تأثير الدواعى إذا وقعت على وجه ؛ لأنها مع العلم بقبح المشتهى ، وما فيه من الضرر لا تختص بهذه الصفة ، وإنما تختص متى عريت من ذلك . وقد علمنا فى الشاهد أن من قوى دواعى غيره إلى الظلم لا يجب العوض عليـه ، بل يجب على من فعله ما لم يبلغ ذلك حد الإلجاء . فكذلك القول فى البهيمة . على أنا قد بينا من قبـل أن الشهوة نفسها لا تدعو إلى الفعل ، وإنما الداعى إليه علم المشتهى من حالة بأنه مشتهٍ حتى لو حصلت الشهوة والمشتهى غير عالم بها لم يختص بذلك . ومتى علمها أو اعتقدها من دون علم لاختص بهـذه الصفة . وإذا صح ذلك وثبت أنه تعـالى بأن فعل الإنسان عالمـا بالشهوة لا يجب العوض عليـه فيما يقدم عليه من المضرة ، فبأن لا يجب / ذلك فى الشهوة أولى[1] .

فإن قال : إنه تعالى إذا جعله عالمـا فقد صرفه عن المشتهى بتقبيحه فى عقله ومنعه منه بالنهى والزجر ، وذلك لا يتأتى فى البهيمة . قيل له : إن الذى ذكرته يقتضى أن علمه بأنه مشتهٍ لا يخاص فى كونه داعيا ولا ينفى كونه داعيا إلى الفعل ، ولولا ذلك لمـا استحق الثواب بالامتناع منه . وإنما يحصل علمه بقبحه كالمقابل له فى الدعاء إلى خلاف ما يدعو إليه . فلو كان ما ذكرته يوجب العوض عليه تعالى من حيث قوّى دواعيه ، لوجب ذلك عليـه وإن لم يقوّ ذلك . يبين ما قلناه أنه لا فرق بين أن تقوى نحن دواعى من يعلم قبح الضرر أو من لا يعـلم ذلك ، فى أن العوض فى الوجهـين جميعا لا يجب علينا ، من حيث لم يخرج ذلك الألم من أن يكون واقعا باختيار غيرنا . فكذلك القول فيما ذكرناه .

(١) هذا كلام أعجمى !

فإن قال : فأنتم تقولون إنه تعالى لو فعل شهوة القبيح منفردة عن العلم بقبحه والمنع من ذلك بالنهى ، لكانت قبيحة . ومتى فعلها مع هـذه الأمور ، كانت حسنة . فما الذى ينكر علينا أن نقول فى أحد الوجهين العوض فيه على الله تعالى دون الوجه الآخر ؟

قيل له : قد بينا أن الشهوة فى أحد الوجهين تحصل إغراء بالقبيح ، والله سبحانه تعالى عنه[1] . وفى الوجه الآخر لا يختص بذلك ، بل يقع التعريض للثواب . ففارقت[2] إحدى الحالتين الأخرى . وليس كذلك حالها فى الإقدام على الظلم ، لأنها فى الحالتين لم تخرج من أن تكون داعية ، وأن الظلم يقع باختيار المشتهى على جهة الإلجاء ، فيجب أن يكون العوض عليه .

فإن قال : إذا كان تعالى قادرا على أن يسلبها هـذه الشهوة ويجعل شهوتها فى تناول النبات وما لا ضرر فيه ، بجعله تعالى شهوتها فى هذا الضرر مع فقد التميز والمنع يدل على أن العوض عليه . قيل له : إن خلق هذه الشهوة فيها إذا حصل به فائدة سوى ما ذكرته ، فقد سقط قولك . وقد بينا أن الفائدة فى ذلك أنه تعالى تعبدنا بمنعها من الظلم لما علمه من المصلحة فى ذلك ، وإلزامنا من التحرز من المضرة المخوفة من قبلها لما علم فيه من المصلحة . وذلك لا يتم لولا ما خلقه تعالى فيها من الشهوة . فإذا حسن خلقه تعالى لهذه العلة ، فمن أين أنه لا فائدة فيها إلا بتضمن العوض ؟ وكذلك الجواب لمن قال : هلا جعل شهوتها فى تناول الميتة دون تناول الحيوان ؟ فلا وجه لتكراره . ومما يدل على ما ذكرناه أنه تعالى لو تضمن العوض من حيث مكنها ولم يصرفها بالفعل والنهى عنـه ، لوجب أن

---

(١) أى تعالى عن الإغراء بالقبيح .

(٢) فى الأصل : ففارق .

يكون الواقع منها من الضرر[1] حسن غير قبيح : لأن تضمنه تعالى العوض فيه بمنزلة إباحة ذبح البهائم على ما بيناه . وفى علمنا بقبح ذلك منها دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : ومن أين أن هذا الفعل يصح منها ؟ قيل له : لأنه قد ثبت فى عقولنا حسن منع البهيمة عن الإضرار بالغير ، وأنه قد يجب ذلك فى بعض الأحوال . ولو كان ما تفعله حسنا لقبح منعنا لها من ذلك على هذا الوجه ، كما يقبح منا منع ذابح البهيمة من الذبح لما حسن ذلك منه ، وكما يقبح منا منع البهيمة من تناول الحشائش وسائر المباحات .

فإن قال : لو كان ذلك يقبح منها لاستحقت الذم كما يستحقه أحدنا على فعل القبيح . قيل له : إنما يستحق الذم بالقبيح متى تمكن فاعله من التحرز منه بالمعرفة والتمييز ، وذلك لا يتأتى فى البهيمة ؛ فلذلك لا تستحق الذم .

فإن قال : هلا قلتم إنه لا يلزمها العوض لمثل ما قلتم إنها لا تستحق الذم على هذا الضرر ؟ قيل له : إن العوض ليس من شرط استحقاقه أن يكون المستحق عليه عاقلا أو متمكنا من التحرز منه كما أن ذلك من شرط استحقاق الذم بالقبيح . فلذلك فرقنا بين الأمرين .

فإن قال : هلا قلتم إن من شرط لزوم العوض ما قلناه ؟ قيل له / إن العوض قد يجب بالضرر الحسن والقبيح . فكما أن القبيح ليس من شرطه[2] ، فكذلك التمكن من التحرز منه . وليس كذلك حال الذم . لأنه كما لا يستحق إلا بالقبيح ، فكذلك لا يستحق إلا مع تمكن فاعله من التحرز منه . يبين ذلك أن العوض قد يستحق عليه بفعل الغير إذا كان قد عرض له أو ألجأ إليه ، ولا يجوز أن يستحق الذم

---

(١) فى الأصل : الصورة . (٢) فى الأصل : شرط .

على فعـل الغير البتة . فقـد فارق أحدهما الآخر فى طريقة الاستحقاق . وذلك يمنع من حمله عليه .

فإن قيل : إنمـا يحمل العوض على الذم لأن حال الفاعل معتبر فيه وإن فارق أحدهما الآخر فى أن الفعل الذى يستحق عليه أحدهما لا يجب أن يكون مساويا لمـا يستحق به الآخر . قيل له : إنا قد بينا مفارقتهما فى طريقة الاستحقاق بأن ذكرنا أن صـفة الفعل إذا افترقت[1] فيهما ، فكذلك صـفة الفاعل . وبينا بذلك أنك فيما أوردته من السؤال فى حكم المـدعى ، وكشفنا فساد دعواك بأن بينا بأن الذم كما يتعلق بفعل مخصوص فقد يلزم إذا كان الفاعل على صفة مخصوصة ، وأن العوض إذا فارقه فى أحد الوجهين ، فواجب أن يفارقه فى الوجه الآخر . وجائز ذلك فيه[2] . ولو أنك دللت بضرب من الدلالة على أن حالهما واحد فى أحد الأمرين لم يفسد ذلك باتخاذك أن أحدهما فارق الآخر فى الوجه الثـانى . وسندل من بعد على أن حال الفاعل غير معتـبر فى باب استحقاق العوض على جهـة الانتصاف . والقدر الذى ذكرناه الآن يكفى فى إسقاط السؤال .

فإن قال : كيف يصح ما ذكرتم من أن المنـع من الحسن لا يحسن ، ومن قولكم إنه يحسن من المعاقب الامتناع ممـا يفعل به ومنع من يعاقبـه من ذلك أن يمكن منه وإن كان المعلوم من حال العقاب أنه لا يكون إلا حسنا ؟ قيل له : إن نفس المعاقب قد يحسن منـه أن يمتنع ويمنع . وأما غير المعاقب فلا يحسن ذلك منه . والذى قدمنـاه هو أن منع الغير من الفعل على وجه لا يختص يقتضى أنه قبيح ، ومنـع البهيمة من الإضرار بالغـير يحسن ممن تلحقه المضرة ومن غيره

---

(١) فى الأصل : افترق .

(٢) ما معنى واجب أن يفارقه وجائز ذلك فيه ؟

على حد واحد . فثبت أن ذلك إنما يحسن لقبحه[1] . يبين ما قلناه أنه لما حسن من المعاقب المنع من حيث كان ذلك عقابا له ، اختص بحسن ذلك منه كما اختص بكونه عقابا له . وإذا كان فعل البهيمة يجرى على الوجه الأول ، فقد صح ما ذكرته .

وليس يمكن أن يقال : لا يحسن فى الأضرار بزيد أن يمنعها إلا هو ؛ لأن العقل لا[2] يقتضى حسنه من غيره . ولا يخالف حال البهيمة فى ذلك حال الظالم المميز . وكل ذلك يبين ما سألت عنه .

فإن قال : إنه تعالى يلزمه العوض مما يقع من البهيمة وإنه لم يتضمن ذلك كتضمنه بإباحة ذبح البهائم . فلا يجب حسن ذلك منها . قيل له : لو كان العوض عليه تعالى لوجب أن يكون متضمنا له لأجل فعله فى البهيمة من التمكين والشهوة . ولو كان كذلك لوجب ما قلناه . وقد بينا من قبل أن ما يتضمنه تعالى من الأعواض لا يجوز أن يكون بصفة ما يجب من الأعواض لا يجوز أن يكون بصفة ما يجب من الأعواض على جهة الانتصاف ، وأنه لا بد من أن يكون زائداً على قدر الضرر ، وأنه متى كان كذلك حسن لأجله . فليس لأحد أن يقول إنه تعالى إنما يضمن العوض الذى لا يحسن لأجله دون الآخر من العوض .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وجوب العوض فى الشاهد بمنزلة المنع من الأضرار وبمنزلة استرجاع المغصوب . فكما يحسن ذلك فى البهيمة ومن ليس بعاقل ، فكذلك القول فى العوض ؛ لأنه لو كان العوض واجبا على الله تعالى فيما أقدمت البهيمة عليه من الضرر والإفساد ، لوجب مثله فيما تقدم عليه من تناول الأعيان ، ولوجب مثله فيمن ليس بعاقل : فكان يجب إذا تناول ثوب

---

(١) أى يحسن المنع لقبح الفعل . (٢) فى الأصل : كا .

غيره أن لا يجب أن يسترجع و يرد . فلما وجب ذلك فيه كما وجب أن يمنع منه ، فكذلك إذا استهلك فواجب عليه ما يقوم مقامه من العوض . و بين شيوخنا رحمهم الله أن العوض يقابل المضرة . فإذا كانت هي الفاعلة للضرر إذا كانت هي غير عاقلة ، كما أنها الفاعلة لذلك إذا اختصت بالعقل ، فيجب أن يكون العوض في الحالتين عليها ؛ لأن العوض لم يجب لأجل العقل و إنما وجب من حيث الضرر ، وقد حصل الضرر في الحالتين على حد واحد ، فيجب أن يكون العوض لازما في كلتا الحالتين لمن فعل الضرر[1] .

فإن قال : إن رد العين إنما وجب لأنه ملك المغصوب منه ، وليس كذلك بدله إذا استهلك لأنه مما يحدد له به ملك فيحتاج إلى شروط زائدة على وجوب رد العين .

قيل له : إنا لا ننكر ما ذكرته في بعض الوجوه ، ولكن الدليل إذا أوجب أن أحدهما كالآخر في الوجه الذي بيناه ، فواجبٌ القضاء بذلك . وقد علمنا أن العين مما إذا انتزعت من غير العاقل أو العاقل فهو في حكم الإضرار به ؛ لأنه لو كان عالما لاغتم به ولعلم فوت النفع به ، ولم يمنع ذلك من وجوب رده من حيث كان المتناول لها مضرا بمن تناول ذلك من ملكه . وقد علمنا أنه إذا استهلكها فهذه العلة حاصلة ، فيجب أن يكون عليه ما يقوم مقامها وهو العوض . و إن أمكن تناوله في الشاهد ، وجب أن يتناول منه ؛ و إلا فالقديم تعالى ينتصف للمظلوم منه . يبين ما ذكرناه أن العاقل إذا ظلم غيره لزمه العوض ، فلو تاب من ظلمه وتعذر العوض عليه ، لم يخرج من أن يكون واجبا و إن زال الذم وتأخر

---

(١) يريد أن العوض على الضرر واجب سواء أكان الفاعل عاقلا أم غير عاقل .

أداؤه لما كانت التوبة لا تؤثر فى كونه مضرا لمن[1] ظلمه . فيجب أن يكون غير العاقل فى ابتداء الضرر من قبله فى حكم الظالم العاقل إذا تاب للوجه الذى ذكرناه .

فإن قال : إذا لم يجب عوض المضار الواقعة من البهائم على الله ، فيجب أن يكون عليها ، وقد علمنا أن ذلك متعذر فيها .

قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك متأت وأنه تعالى سينتصف للمضرور منها فى الآخرة على وجه يصح عليه ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا لم يصح فى البهيمة أن تكون مكلفة ، فكيف أن تلزمها العوض؟

قيل له : إن العوض لا يلزمها فى الحقيقة < بمعنى > أن تؤديه حتى يكون هذا الإيجاب متضمنا[2] لوجوب فعل عليها ، وإنما تستحق ذلك فيما عليها[3] من العوض ، فيكون القديم تعالى هو الموفر ذلك على من يستحق العوض عليها . وهذا الوجه يقتضى أن وجوب الفعل هو على الله تعالى وإن العوض المفعول يتعلق بها . فكما لا يمتنع فى الشاهد أن يلزم ولى اليتيم دفع الحقوق ماله — ولا يوجب ذلك كونه مكلفا — فكذلك القول فيما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل بان .

(٢) فى الأصل متضمن .

(٣) فى الأصل لما .

فصـــل

فى وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص فى الشاهد

اعلم أنا قد بينا أنه لابد فى هذه المضار الواقعة من العاقل وغير العاقل أن يجب فيها العوض . وإذا ثبت أنه لا يكون واجبا عليه تعالى، فيجب أن يكون على فاعلها، لأنه لا يجوز أن يقال لا عوض فيها ألبتة .

فإن قال : ومن أين أنه لا بد من وجـود عوض بها وما أنكرتم أنه لا عوض فيها ألبتة وإنمـا يستحق فاعلها العقاب إذا كانت قبيحة وكان عاقلا . وإن لم تكن كذلك فإنها تقبح ولا عقاب فيها . وكيف يجوز استحقاق العوض على من لا يعلم قـدره ولا يتمكن من توفيره؛ وذلك يجـرى مجرى تكليف ما لا يطاق . ولئن جاز وجوب ذلك عليه ، ليجوزن أن يجب دفع الحق على الميت كما يجب على الحى لأن مع تعذر المؤدى إن صح وجوب الأداء ليصحن وجوبه مع العجز والموت[1] . وكيف يصح ما تقولون وقد علمنا أن الظالم قد يظلم ويموت فيخرج من أن يكون الواجب واجبا عليه . وقد يكون فاعل الضرر ممن لا يجب أن يعاد[2] فيقال فيه إن العوض يتأخر إلى الآخرة ؛ لأن ذلك ممـا يصح فى المكلف وفيمن تجب إعادته . وكيف يصح وجوب العوض على من وصفنا حاله فى الآخرة . وأمثال ما ظلم فيها لا يصح حصوله هناك على وجه يصح فيـه الأداء . وكيف يصح ما ذكرتم وقـد علمنا أن الظالم قـد يستحق النار ويحبط سائر ما يستحقه من ثواب وعوض، فكيف يصح أن يستحق عليه عوض المظلوم وحاله هـذه ؟ فكيف يصح منكم القول بأنه تعالى

---

(١) يريد إن صح وجوب الأداء مع تعذر المؤدى ، فيصح وجوب الأداء مع العجز والموت .

(٢) أى يعاد فى الآخرة .

مايدفع ذلك الحق عنه ، و بين أن يثبت مثل ذلك الحق له على ما يمكن أن يستوفى منه و يوفر على عمرو . فكذلك القول فيما بيناه .

وقد ذكرنا أن التدبير فى الآخرة إلى الله تعالى ، فهو الذى ينقل الأعواض من المستحق عليه إلى المستحق له ، فلا يجب على الظالم أن يفعل[1] فعلا ولا على من ليس بعاقل إن كان فى الآخرة بهذه الصفة . فلا يؤدى قولنا بوجوب العوض إلى أنه واجب على من يتعذر عليه . و بطل بذلك سببهم بوجوب الفعل على الميت . وأما من يلزمه العوض ، فلابد إذا لم يتوفر من جهته على المظلوم عاجلا أن يعاد فى الآخرة . وكذلك القول فى البهائم إذا لزم بها العوض ، فإن الإعادة تجب فيها إلا فيمن لا عوض له ولا ثواب ولا عقاب ، أو عليه عوض ولا عوض له ، فإن العقل لا يوجب فيه الإعادة ، لأنه و إن لزمه العوض لغيره ، فمتى كان قدر مايستحقه يصح من دون الإعادة فالإعادة واجبة . و إنما يقال فيمن هذا حاله يجب أن يعاد من جهة السمع . وأما إذا كان يستحق عوضا زائدا على ما ينقل ، فلا بد من إعادته لكى يوفر عليه ما يستحقه .

و إما إيصال العوض إلى من هو من أهل النار ونقله عن المعاقب ، فسنبين القول فيه عند ذكرنا الكلام فى كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه ، ونبين أنه لا فرق بين أن يوصل نفس المنافع إليه أو يجعل بدله تخفيف عقابه . وفى ذلك إسقاط ما تعلق به من أنه إذا لم يصح أن يوفر ، فيجب أن لا يصح أن يستحق . على أن هذا القول يوجب أن لا يستحق المظلوم على الله تعالى العوض أيضا ، لأنه قد يصير من أهل النار ، فلا يمكن توفير العوض عليه و إذا لم يمنع ذلك من وجوبه

---

(١) أى لا يفعل الظالم العوض فى الآخرة .

فإن قال : إن وجب العوض على الظالم، فيجب أن يكون العوض يخرجه من كونه ظالما كالإبدال فى التجارات . فلما قبح الظلم وأنه لا يتغير، علمنا أنه لا يستحق به العوض .

قيل له : قد بينا أن العوض إنما يحسن لأجله الآلام متى فعلت لأجله . وأما إذا فعلها الفاعل لنفع نفسه كما يفعله الظالم لا للعوض، فيجب أن لا يحسن لأجل وجو به لأنه غير مقصود إليه . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

وقد بينا أن العوض الذى له يحسن الألم من حقه / أن يكون زائدا على الألم، و بينا أن العوض الذى له يحسن الألم من حقه أن يكون مساويا . فلا يصح أن يكون حكم الآخر فى أن الضرر يحسن لأجله . ونحن نبين الآن الوجوه التى منها يجب العوض فى الشاهد إن شاء الله .

فصــــل

فى بيان الوجه الذى عليه يلزم العبد العوض فى فعل المضار

اعلم أن من حــق العوض أن لا يلزم العبد إلا على شروط : منهــا أن يكون ذلك الضرر فعله بغيره لأن ما يفعله بنفسه إنما يقع على وجوه منها أن يقبح فيكون ظالمــا لنفســه ولا يستحق على غيره العوض . ولا يصح أن يستحق العــوض على نفســه كما لا يصح فى سائر الاستحقاقات . يبين ذلك بأنه بإيصال النفع إلى الغير قد يستحق الشكر و بإيصاله إلى نفسه لا يستحق ذلك .

و يفارق هذا الباب ما نقوله فى الذم والمدح ؛ لأن من حقهما أن يستحقهما على الفعــل الذى يخصه أو يتعدى إلى غــيره من حيث نفع على وجه مخصوص ولأنهما يستحقان على الغير فصح ذلك فيهما ؛ وليس ذلك حال العوض لأنه مشبه بالشكر الذى يستحق بفعل واصل إلى الغير إذا كان إحسانا . و إذا كان فعله بنفسه لا يقوم فى ذلك مقام فعــله فكيف القول فى العــوض . ولهذا قلنــا إن المسىء إلى غيره يستحق ذما مخصــوصا زائدا على الذم الذى يستحقه على القبيح لقبحه . وقلنا متى أساء إلى نفسه لا يستحق ذلك من حيث كان الشرط فى استحقاقه تعدى إلى الإساءة إلى الغير . فكذلك القول فى العوض .

و بعد، فإن استحقاق العوض للعبد على العبد يقتضى نقل عوضه إليه . فما كان يوصل إليه لولا ظلمه يوصل الآن إلى المظلوم لمكان ظلمه . وذلك لا يتأتى فيما يخصه؛ لأن نقل عوضه إليه لا يصح ، لأنه على كل حال يوصل إليه ، فكله لا يختلف . ولا فائدة إذن للقول بأنه يستحق العوض على نفسه . ومن حق هذا الضرر إذا فعله بنفسه أن يستحق الذم والعقاب [1] من جهة الله تعالى إذا كان بصفة

المكلف . وإن لم يكن كذلك ، فكما لا يستحق العوض من نفسه وغيره ، فكذلك لا يستحق الذم والعقاب . ومنها[1] أن يحسن ما يفعله بنفسه من المضار ، ومن حقه أن يقع على وجوه : فإما أن يكون من باب التكليف ، واستحقاق الثواب به يمنع من استحقاق العوض لأنهما يجتمعان فى الفعل الواحد .

ومنها أن يفعله[2] لنفع معلوم ؛ فتى حصل له الغرض القائم مقام العوض فلا يجوز أن يستحق عوضا على أحد .

ومنها أن يفعله[3] لدفع الضرر . فن حقه أن يستحق العوض على من ألجأه إلى الضرر المدفوع أو فعله به . ولذلك نقول إن العبد إذا لحقه جوع شديد فتعب فى سد جوعه ، فالعوض فى تعبه على الله تعالى لأنه الذى أضر به بأن جوعه . وكذلك نقول فى سائر مايفعله تعالى من المضار مما[4] يحتاج لأجله أن يتكلف فى دفعه التعب . وقد بينا صحة ذلك من قبل . وإذا كان الملجئ له إلى ذلك غيره تعالى ، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يقبل عليه الأسد فيعدو على الشوك هربا منه . فالعوض فيما أضر به نفسه على السبع . وكذلك لو[5] ردعه غيره بسل السيف عليه إلى غير ذلك فأضر بنفسه هربا من ذلك ، لكان العوض عليه . واعتبر فى هذا الوجه حال الضرر المدفوع واجعل العوض فيما يحله من المضرة لأجل دفعه على فاعل ذلك الضرر ؛ لأنه ألجأه أو أحوجه إلى فعل ما فعل ما به دفعه . هذا إذا لم يمكنه دفع ذلك إلا بهذا الضرر أو ما يجرى مجراه . وأما إن أمكنه أن يدفعه عن نفسه لا بهذا الضرر وما شاكله ، فهو فى حكم المبتدئ بإضرار نفسه فى أن لا عوض

---

(١) أى من شروط استحقاق العوض .

(٢) أى يفعل الضرر .

(٣) أى الضرر .

(٤) فى الأصل ما .

(٥) فى الأصل فلو .

له على أحد، أو يفعل ذلك الضرر لنفع مظنون ، فيجب أن ينظر فيه : فإن كان النفع الذى ظنه يحصل له ، فلا عوض له على أحد ؛ وذلك لأن العوض[1] بفعل الضرر قد حصل / فأغنى عن العوض . وأما إن لم يحصل مظنونه على ما ظنه له من السرور عند اختيار الضرر للظن ما يوفى على المضرة التى تحملهما ، فالحال ما قدمناه . وإن كان قدر السرور لا يفى بقدر المضرة ، فيجب أن يكون له فيما اختاره العوض على الله تعالى ؛ لأنه قد حسن فى عقله اختيار هذه المضرة عند ظن النفع . فكما أباحه سمعا وجب[2] أن يكون متضمنا للعوض ، كذلك[3] إذا حسنه عقلا . والحال ما قلناه . وليس لأحد أن يقول : إذا كان هو المختار للضرر عند هذا الظن ولم يحصل فيه إلجاء ولا حمل ، فكيف يستحق العوض عليه تعالى ؟ وذلك لأنه وإن اختاره فإنما يختاره لحسنه فى عقله ، والله تعالى هو الذى حسنه فى عقله ، فصار بمنزلة ما يختاره من ذبح البهائم لإباحة السمع . وعلى هذا الوجه يصح القول بأنه تعالى إذا أحوجه[4] إلى اختيار المضرة على طريق العلاج وغيره ، فالعوض عليه . ولا يمنع كونه مختارا لذلك من أن يكون العوض فيه على الله تعالى من حيث كان فاعلا لما يجرى مجرى السبب لذلك . ويفارق هذا الوجه ما قدمناه من اختياره ظلم نفسه وإن كان محتاجا ؛ لأنه تعالى قد منعه من فعله وقبحه فى عقله ، فلم يحصل فيه ما يوجب العوض على الله تعالى .

ومنها أن يفعل المضرة بنفسه لدفع ضرر مظنون ، فيجب أن يكون عوضه على الله تعالى لأنه حسن فى عقله تحمل الضرر عند هذا الظن ؛ لأنه لإكمال عقله يلزمه أن يعمل على هذا الظن ، ولأنه جعله على صفات مخصوصة يحصل له الخوف

---

(١) فى الأصل العرض .
(٢) فى الأصل لوجب .
(٣) فى الأصل فكذلك .
(٤) فى الأصل أخرجه .

من المظنون . فصار فى حكم من فعل سبب هذا الضرر وأحوج إليه . فيجب أن يكون العوض عليه تعالى لجميع ما يفعله العبد من المضرة بنفسه لا يخرج عن هذه الأقسام ؛ وقد بينا الحكم فيها . وأما ما يفعله بمن يجرى مجرى نفسه نحو الولد وغيره، فتى لحقه غم بما فعل به، وكان ما فعل به قبيحا، فلا عوض له فى الغم لا على نفسه ولا على غيره ، وعوض الألم عليه على ما نبينه من بعد . وإن لحقه غم بما فعله من المضار بحسنه / وأن له على الله تعالى العوض لأنه أحوجه إلى إنزال المضرة بولده عند الأمور الحادثة من الأمراض والأسقام . فصار بمنزلة إحواجه إياه إلى تحمله المضرة لدفع الضرر عن نفسه فى الوجه الذى بيناه . هذا إذا كان سبب هذه الحاجة من قبله تعالى ؛ وأما إن لحق ولده ظلم من قبل العباد فاحتاج إلى مداواته وإنزال المضار به لدفع ذلك ، ولحقه عند ذلك غم ، فالذى أحوجه إلى ذلك هو ذلك الظالم، فيجب أن يكون العوض عليه . ولا فرق فى هذا الباب بين ما يقرب أو يبعد . فإذا كان لو لحقته مضرة لدفع ظلم ذلك الظالم عن ولده، لكان العوض عليه . فكذلك إذا لحقه الغم بإزالته عن جسم ولده بعد حصوله . فقد ثبت أنه لا يستحق العوض فيما يفعله بنفسه من المضار والغموم على نفسه ، وأنه لا يخرج عن قسمين : إما أن لا يستحق العوض من ذلك أصلا ، وإما أن يستحقه على الله تعالى، أو على غيره . فثبت أن استحقاق العوض على النفس يجرى مجرى المستحيل . وأنه إنما استحق العوض على الغير بما يقع منه من المضرة به .

وأما الضرر الذى يفعله بغيره، فإنه لا يوجب استحقاق العوض عليه إلا على شروط : منها أن يكون فى حكم المبتدأ من قبله فيستحق عليه العوض؛ لأن العبد لو أضر بغيره ضررا ألجأه غيره إليه وحمله عليه ، لكان العوض على الملجئ لا على الفاعل . فيجب أن يكون الضرر فى حكم المبتدأ من غير أن يكون متعلقا بسبب يقتضيه

من إلجاء أو ما يقوم مقامه . ومنها أن يكون الضرر لا إباحة فيه من الله ولا تعبد؛ لأنا قد بينا أن ما يفعله العبد بغيره على هذا الوجه فالعوض [فيه] على الله تعالى ، ويصير كأنه من فعله سبحانه . ولو أن من أضر به ألجأه إلى أن يفعل به هذا الضرر، لكان لا يلزمه العوض ولا يستحق المضرور به عوضا على أحد ، لأن ما يضر بنفسه إذا لم يستحق به عوضا ، فكذلك ما يقع به بإلجائه وحمله ؛ لأنا قد بينا أن الضرر الواقع بالإلجاء كأنه من فعل الملجئ . ولهذه الجملة لا يوجب العوض على الجلاد إذا أمره الإمام وإن كان مخطئا ، لأن ما فعله بإذنه يقع على طريقة التعبد ، فلا يلزم العوض . ثم ينظر فى حال الإمام : فإن[1] كان أخطأ موضع الحد ، فالعوض عليه ، وإن لم يخطئ موضعه ووقع الخطأ من الشهود ، فالعوض عليهم على ما نبينه من بعد .

وأما ما يقع بالتائب فقد بينا أن العوض فيه على الله تعالى .

وقد بينا من قبل أن ما يفعله بغيره عند ما يجرى مجرى الإلجاء من الغير، فإنه لا يسقط العوض عنه إذا لم يوجب كونه ملجأ إلى ذلك .

وبينا أن حاله فيما يفعله بنفسه من المضرة فى باب الإلجاء تفارق حاله فيما يفعله بغيره وأن الإلجاء فى ظلم الغير لا يؤثر . وإذا كان كذلك ، لم يخرج ما يفعله من الظلم من أن يكون فى حكم المبتدأ . فالعوض عليه .

وقد بينا من قبل أنه ليس من شرط وجوب العوض عليه أن يكون عاقلا عارفا بما يفعله من المضرة، وأنه قد يلزمه ذلك إذا أضر بغيره — علم ذلك أو لم يعلم — كما قد يلزم العوض للمظلوم ، علم ذلك أو لم يعلمه .

---

(١) فى الأصل وإن .

ويفارق استحقاق العوض استحقاق الذم والمدح على ما قدمناه .

وليس من شرط استحقاق العوض[1] عليه أن يتمكن من أدائه فى الحال أو المستقبل؛ لأن العوض لا يخلو من وجهين : إما أن يكون معلوما ممكنا فى تعجيله وتوفيره، ويلزم ذلك . فقد علمنا فيما هذا حاله أن تعذره عليه يقتضى تأخيره كوجوب الدين على المعسر . يبين ذلك أن تعذره لو أسقطه لاحتيج فى وجوبه عند القدرة إلى سبب مبتدأ[2] . وقد علمنا أن عند الوجود يلزمه هذا الحق للسبب الأول . وذلك يدل على أن العوض إنما يؤخر أداؤه . وكذلك لو[3] أن من لزمه العوض لم يعلم العوض وأوصافه إلا مع القدرة والملك، لكان العوض واجبا كالديون والحقوق . ويلزم غيره أن يقوم بهذا الواجب ممن يلى أمره ، أو يجب على الله تعالى فى الآخرة على طريقة الانتصاف . أو يكون العوض مما لا يجب تعجيله ويوفر فى الآخرة . فما هذا حاله لا يعتبر فيه حال من يلزمه العوض فى الدنيا فى وجود الملك وعدمه ؛ لأن على هذا الوجه لا يجب الفعل عليه . وإنما يجب على الله تعالى فيه على ما تقدم القول به .

وليس من شرط استحقاق العوض عليه بما يفعله من المضرة أن يكون له أعواض واجبة على الله تعالى ؛ لأن من لم يكن كذلك ، فالله سبحانه يمنعه من الإضرار بضرب من المنع، فيصير استحقاقه ذلك كالشرط فى أن يقع منه الضرر وفى أن يمكن من ذلك لا فى استحقاق العوض عليه بعد الوقوع . فهو بمنزلة ما نقوله من أن تنبيه القلب شرط فى صحة وجود العلم لا فى إيجابه كون العالم عالما . ولهذه الجملة قلنا إن العوض قد يلزم الساهى والخاطئ والبهيمة والنائم؛ لأنه — على

---

(١) أى العوض إطلاقا ، و إلا فبعض العوض واجب فيه الأداء حالا .

(٢) أى سبب جديد .

(٣) فى الأصل فكذلك فلو .

ما بيناه — لا معتبر فيـه بالعقل والعلم . فمن يقتل غيره على جهة الخطأ فالعوض عليه فى الحقيقة على هذا الأصل .

فإن قال : كيف يجوز ذلك وقد ورد السمع بأن العوض على العاقلة[1] فى قتـل الخطأ الواقع على وجه مخصوص ؟ قيـل له : إن ورود السمع بذلك لا يمنع من صحـة ما ذكرناه، لأن أكثر ما فيـه أن نقول إن وجوب ذلك على العاقلة يجـرى مجرى ابتداء تعبد عند هـذا الفعل ، والعوض ثابت عليه فى الآخرة . أو نقول إن هذا العوض لمـا كان معلوما ، يصح تقديمه . وكما يجوز فى الحقوق فى الشاهد أن ينوب من لا يستحق عليه فى الأداء ويصير كأنه المؤدى له ، فكذلك لا يمتنع أن يتعبـد جل وعز بأن تنوب العاقلة عن هـذا القاتل فيما يلزمه من العـوض إذا حصل فيه ضرب من المصلحة . هذا إن ثبت أن الدية تلزم على جهة العوض عن القتل . فكيف وقـد يجوز أن يقال إنها بعض العوض . ويجوز أن يقال إنهـا عبادة عند هـذا القتل[2] ، فكيف وليست بعـوض ؟ يبين ذلك أن المستحق للدية فى الشاهد غير من وقع الإضرار به . ولا يجـوز أن يكون زيد مقتـولا وعوض قتـله يجب إيصاله إلى ولده ووالده . وإن كان لا يمتنع أن يقـال إن إيصال ذلك إلى وارثه كإيصاله إليـه لو كان حيـا من حيث ثبت بالسمع أن عين[3] ماله يكون لوارثه ، فيكون الذى فى حـكم العين ، وإن كان ذلك يبعد ، لأن عين ماله إنمـا ملكه ما دام حيا وملّكه تعـالى على هـذا الشرط . فإذا مات فلله تعالى أن يملك ذلك من يشاء، ويصير بعد موته إذا زال ملكه عنه

---

(١) عاقلة الرجل عصبته الذين يدفعون الدية عنه فيمن قتله خطأ .

(٢) الظاهر أنه يعتبر كل ما يتعلق به حكم شرعى عبادة .

(٣) فى الأصل : غير .

فى حكم المباح[1] الذى يجوز أن يملكه تعالى عبدا مخصوصا، ويجوز أن يبقى على حكم الإباحة . فكذلك القول فى الدين الذى ثبت له على غيره بفعله لأنه فى حكم العين فى هـذا الوجه . وليس كذلك إذا قتل عنـده خطأ فاستحق العوض فيما ناله من الضرر ؛ لأن من حق ذلك العوض أن يصل إليه[2] على وجه يسد مسد ما ناله من المضرة ، فإذا كانت لم تزل إلا به ، فكذلك العوض يجب أن لا يصل إلا إليه . وذلك يمنع فيما يصل إلى غيره من ورثته أن يكون عوضا[3] قبله . وهـذا يوجب أن عوضه قائم على القاتل، وأن ما يلزم العاقلة من ذلك فى حكم عبادة مبتدأة، ولذلك يلزم على شرائط ، ويلزم البعيـد من الأقارب دون القريب ، ويلزم فى بعض الأوقات، ويلزم قدرا مخصوصا، ويسقط لزومه بوجوه مخصوصة . فصار بمنزلة العبادات فى الأحوال التى تعرف بالشرع وإن كان لهـا أسباب مخصوصة، ويلزم على وجوه معقولة .

ولهذه الجملة قلنا إن ما يتعلق به الملحدة من أن جزاء الجناية قد لزم غير الجانى يسقط ؛ لأنا قد بينا أن ذلك ليس بجزاء للقتل، وأنه بمنزلة عبادة مبتدأة، ولأن القتل فى الحقيقة إذا وقع خطأ فليس بجناية ولا هو مما يستحق الذم. فلو لزمه بنفسه دفع الدية لم يكن ذلك عقوبة على جناية سلفت منه ؛ فبأن لا يكون ما يؤديه غيره كذلك أولى .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه أن يكون عوض الظالم لا يلزم فى الدنيا، إنما يلزم فى الآخرة فقط .

---

(١) فى الأصل : المباح .

(٢) أى المقتول .

(٣) فى الأصل عوض .

قيل له : ماثبت أنه يعجل فى الدنيا على جهة العوض فيجب أن يكون واجبا معجلا ، وما عداه يجب أن يتأخر توفيره على من وجب له إلى الآخرة . وقد بينا أن ما يوفر فى الآخرة يفعله تعالى فيه بنقل الأعواض من الظالم إلى المظلوم .

فإن قال : أفتقولون فى قتـل العمد إن عوضه فى الدنيـا كما يتقدم العوض على قيم المتلفات و < [1] > الجنايات ؟

قيل له : إن من أتلف ثوب غيره فقد أضرّ به على وجه يمكن أن ينفع مايقوم مقامه . وللعقـل مدخل فى أن يعـرف مايقوم مقام ذلك من المنافع . وإذا كان كذلك ، وجب إيصاله إليه معجلا إذا أمكن ذلك بأن يكون المتلف واجدا ومالكا . وكذلك القـول فى سائر ما يفعله بغيره من المضار فى ماله إذا كان فيـه قدر معلوم يمكن إيصاله والمطالبة به . وليس كذلك حاله فى قتل غيره لأنه قد أضرّ به على وجه أخرجه من أن يصح أن ينتفع بعوض لو أوصله إليه فى الحال ، فلا يجوز أن يستحق عوضا معجلا ، بل لابد فى عوضه من أن يتأخر إلى الآخرة على ماقدمناه .

فإن قيل : فيجب فيما يلزمه من قود [2] أودية أن لايكون عوضا للقتل ولا واجبا لأجله .

قيل له : إن القود وإن كان مما يفعل بالمضر فهو عقوبة معجلة ، قدمها الله سبحانه لضرب من المصلحة . وإن كان واقعا بالتائب فهو محنة يعوض الله تعالى عليه فى الآخرة ويكون كالأمراض والأسقام . وكذلك القول فيما يلزم من الدية ؛ لأنه إذا أوصله إلى الورثة ، فكذلك مما لا ينتفع به المقتول ، فلا يجوز أن يكون عوضا للقتل ، ويجب أن يكون عباده مبتدأة على ما قدمناه من قبل .

---

(١) كلمة مطموسة .　　　(٢) القود القصاص .

فإن قال : خبرونا عما يلزمه من الدية فى قطع الجوارح والأعضاء والقود ؛ أتقولون إنه عوض لما فعل وإنه معجل كقيم المتلفات ، أو تفصلون بينهما ؟

قيل له : إنه لايمتنع فيما هذا حاله أن يكون عوضا لما فعله ؛ لأنه يلزم أن يوصل إليه على طريقة البدل مما فعل به من الضرر والظلم . وإذا أوصل إليه على هذا الحد ، فيجب أن يكون بمنزلة إيصال قيم المتلفات إلى من تلف ثوبه . لكن قيم المتلفات يمكن اعتبارها[1] من جهة العقل ، وليس كذلك مايلزم فى قطع اليد من الدية ؛ لأن قدر الواجب فيه لايمكن أن يعتبر عقلا . وإذا ورد تقديره سمعا ، يصير بمنزلة ما يثبت فى العقل تقديره من الأعواض[2] .

وليس لأحد أن يقول كيف يكون ذلك عوضا له وتقديره لايكون من جهة العقل ، ولا له أن يقول : كيف يصح أن يكون ذلك عوضا ، وقد اختلف الحال فيما ورد السمع به ، ولا فرق بين ماورد السمع فى تقديره بالتعيين وما[3] تجب فيه حكومة يقدرها الحاكم ؛ لأن ما هذا حاله قد بين بالشرع ما معه يصح فيه التقدير بالاجتهاد . وأما الإضرار الذى لايجب فيه أمر معجل[4] للضرور به مع إمكان نفعه ، فالعوض فيه يتأخر إلى الآخرة على مابيناه .

---

(١) فى الأصل اعتباره .

(٢) فى الأصل الأعراض .

(٣) فى الأصل أو .

(٤) فى الأصل أمرا معجلا .

فصــل

فى بيان الوجوه التى يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله

قد بينا من قبل أنه متى ألجأ غيره إلى أن يضر بنفسه فالعوض عليه وإن لم يكن ذلك الضرر من فعـله ؛ لأنه لافرق بين أن يفعله به وبين أن يلجئه إليـه ، لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ ، ولذلك لايستحق الملجأ على فعله الذم ويستحقه الملجئ إذا كان قبيحا . وإذا صح ذلك لم يمتنع وجوب العوض عليه وإن كان ذلك الألم ليس من فعله . ولذلك متى عرض غيره لمضار تنزل به لامن قبله، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يضع أحدنا طفلا تحت البرد، فتى هلك بذلك فالعوض عليه ؛ وإن كانت الإماتة بالبرد من فعله تعالى، لكنه المعرض لذلك، فلزمه العوض . يبين ذلك أنه لولا مافعله لم يكن يحصل الهلاك . ومتى فعل ماذكرناه، لم يجز أن لاتحصل الإماتة؛ لأن البرد من حقة أن يعم جميع الأماكن الحاصلة فيه[1] إلا عند نقض العادة فى زمان الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنه لايمتنع أن يكون خصوصـية على هذا الوجه فى حكم المعجز لهم . وإذا صح ذلك صار الهلاك الواقع بالطفل فى حكم الموجب — والحال هذه — عن فعل الواضع له . هذا إذا كان المعلوم من حال البرد أنه يقتل . وأما إذا لم يكن كذلك فالإماتة كأنها مبتـدأة من قبله تعالى ، فيكون العوض فيها عليه سبحانه، وعلى الواضع عوض الوضع وقدر الضرر الذى لابد من حصوله عنده . وكذلك[2] القول فى كل ما أجرى الله العادة بفعله من الآلام عنـد ما يفعله العبـاد

---

(١) هكذا فى الأصل ولعلها الحاصل فيها . (٢) فى الأصل لكذلك .

فى أن الحكم فيـه على ماذكرناه . وكذلك قلنا إن العادة إذا جرت بالآلام العظام من فعـله تعالى عند لسع العقرب، فإن العوض عليه . ولايجب على الله تعالى إلا فيما يزيد[1] من الآلام عند لسعه على العادة ، فإنه يصير فى حكم المبتدأ .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن مايحصل من الآلام عند لسع العقرب فى بدن الإنسان ليست متولدة من فعل العقرب ، لأنها لو كانت كذلك لوجب أن تجرى على طريقة واحدة فيما تحصل عنده ، ولأن حمة العقرب فيما تؤثر من الوهى لايزيد فيما يتولد عنها[2] على غرز الإبرة فى البدن . ومعلوم من حاله أنه لايتولد عنه إلا قـدر مخصوص . فكيف يقال فيما يجده الملسوع من الآلام العظيمة إنها متولدة من فعل العقرب ؟ وذلك يصحح ماقدمناه من أنه / من فعل الله عنـد فعلها . ومع ذلك فالعوض عليها لمـا بيناه من قبل .

وأما إذا فعل العبد ما عنده يلزم غيره ضرر[3] مـن المضار على وجه مخصوص، فالعوض عليه أيضا . ولهذه الجملة قلنا إنما لزم الحاكم[4] عند شهادة الشاهدين القضية، وكانت مضرة غير مستحقة . فالعوض على الشاهدين لأنهما بفعلهما أوجبا على الحاكم مافعله من انتزاع الحق من زيد ودفعه إلى عمرو . وكذلك القول فى القتل والحـد وغيره : وذلك لأن مايلزم الألم عنده متى فعله صار ذلك الألم كأنه من فعله ، وكأنه أدخل الفـاعل فى فعله ، فكان العوض بأن يلزمه أولى من فاعله . ولافـرق بين أن يكون وجوب ذلك عنـده عقلا أو سمعا ؛ لأن المعتبر فى وجوبه عنـده دون وجه الوجوب ودون الطرق التى بهـا يعلم ذلك . وإذا صح ماذكرناه ، وجب أن يسوى بين العقل والسمع فيه .

---

(١) فى الأصل يـريد بالراء والمراد يزيد على العادة .

(٢) فى الأصل يتولده عنه .

(٣) فى الأصل ضررا .

(٤) هكذا : والصواب لايلزم الحاكم ، أى لايلزم العوض على الحاكم .

وأما إذا كان الألم من فعل غيره ، ووقع بحسب تصريفه ، فإن العوض عليه أيضا ؛ لأن ذلك يصير كأنه من فعله من حيث وقع من فاعله لأجله ، وعلى جهة الاحتذاء على فعله . فلو أن أحدنا ساق البهيمة سوقا يؤدى إلى الإضرار بالغير، لكان ذلك ، وإن كان من فعلها [موجبا] للعوض[1] على السائق لأنه وقع منها لأجل سوقه وبحسب فعله . ولذلك نقول لو أن العاقل أمر عبدا أعجميا بقتل غيره، لكان العوض عليه إذا كان إنما يفعله على جهة الاحتذاء ولمكان الأمر ، لأنه إذا لم يكن لفعله حكم المبتدأ وتعلق بفعل الأمر هذا الضرب من التعلق، يصير كأنه فعله ويجرى على ما قدمناه فى الإلجاء والواجب . وعلى هذه الطريقة يجب متى تعدى بفعل يكون سببا لضرر يقع بالغير، أن يكون العوض عليه وإن تأخر الضرر . وهذا مثل أن يتعدى فى حفر بئر فيسقط فيها الضرير ؛ لأنه لما كان السبب من فعله ، صار كأنه المسقط له . وأما إذا كان المسقط ممن يمكنه التحرز من ذلك ، فترك التحرز متعمدا ، فيجب أن لا يكون العوض عليه . وكذلك إذا لم يكن متعديا بحوز ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيمن شد خشبة على ظهر بهيمة فأضرت عند المشى بنفس رجل أو ماله ؟ أتقولون فى العوض إنه يجب على الشاد ذلك أو عليها أو على الله تعالى ؟

قيل له : يجب — على ماذكرناه من الأصول — أن يكون العوض عليها[2] . لأن الشاد فى حكم الممكن فقط ؛ لأنها بذلك تتمكن مما لولاه لم تكن متمكنة . وقد بينا أنه لا عوض على الممكن . وقد علمنا أنه غير واجب على الله تعالى لأنه غير فاعل

(١) فى الأصل فالعرض .

(٢) هذا قضاء عجيب !

لتلك المضرة ولا موجب لها[1] بوجه من الوجوه . فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر، وفعلها لذلك فى حكم المبتدأ ؛ وإن كانت[2] بما شد عليها تمكنت[3] مما لولاه كانت لا تتمكن . فهو بمنزلة أن يناول غيره سيفا فيقتل به فى أن العوض عليه لا على من يمكنه بالسيف . هـذا إذا لم يكن غيرها مصرفا لها بالسوق . وإن كان كذلك[4] فيجب العوض على ذلك الغير لأن فعلها وقع بحسب تصريفه على ما تقـدم القول به .

فإن قال : إن وجب عوض ما فعلته البهيمة عند سوق السائق عليـه ، فيجب أن يكون العوض على من قوى دواعى الظالم ، لأن تعلق فعله بالدواعى آكد من تعلق فعل البهيمة بسوق السائق . وقد ذكرتم من قبل خلاف ذلك .

قيـل له : إن البهيمة لا يصح فيها طريقة الدواعى ، فمتى صرفها السائق على طريقة مخصوصة ولم تعلم حال الفعل ولا حال الدواعى ، صار ذلك الفعل فى الحكم كأنه واجب عنـد فعله ، فلزم العوض . وليس كذلك الحال فيمن يقوى دواعى غيره إذا كان ممن يعرف العواقب وما يلزم أن يأتى أو يذر ؛ لأن المنع القائم فى عقله من الظلم آكد من تقوية غيره دواعيه إلى فعله ؛ فلا يخرج من أن تكون دواعيه مترددة بين الفعل والترك ، ويصير ما يفعله فى حكم المبتدأ ، فيكون العوض عليه . وأما إذا أضر زيد بغيره بفعـل توهم أنه ينفع ، فالعوض عليـه ، وذلك بمنزلة أن يسق غيره سما وهو لا يعرف فيتلف[5] ؛ لأنه إذا لم يعرف ذلك وكان ظاهر ما سقاه أنه مما ينفع ، فهو المدخل له فى المضرة بما فعله ؛ لأنه عند الحاجة إلى ذلك

---

(١) فى الأصل له .
(٢) فى الأصل كان .
(٣) فى الأصل تمكن .
(٤) أى أن كان سائقها .
(٥) فى الأصل فتلف .

وتصور النفع بفعله لامحالة مع الشاهد. وإذا سقاه وهو عالم بأنه يتلف، صار الضرر كأنه من قبله ، فيجب أن يكون العوض عليه . هذا إذا كان فى حكم الحامل له على الشرب لحاجته . وأما إذا كان غنيا عنه بغيره ولامزية له عليه فالضرر الواقع كأنه من فعله بنفسه . لكن ذلك إنما يصح إذا كان الشاق وصفه ولم يأمر به ولاسقاه . وأما إذا سقاه ذلك بفعله أو بأمره له فقد حصل لذلك المشروب مزية على غيره مما يقوم مقامه . فالعوض واجب عليه، إلا أن يكون خيره بين شربه وبين شرب ما لا سم فيه فاختار ذلك على جهة الابتداء . وكل هذه الوجوه يستحق بها الذم لقبحها وإن افترق حالها فى باب وجوب العوض؛ لأنه قد يجب بما لا يجب به الذم، لأن طريقة استحقاقهما تختلف .

وقد بينا من قبل أن ما يقع من البهيمة من المضار لا يجوز أن نثبته ببعض ماذكرناه فيقال إن العوض فيها يجب على الله تعالى؛ لأنه تعالى وإن مكن وسلب العقل وفعل الشهوة فليس يخرج ما يقع منها من أن يكون من فعلها على وجه يجرى مجرى المبتدأ من غير تعلق له بأمر من فعل الله تعالى . فليس لأحد أن يعترض به على بعض ماذكرناه .

واعلم أن كثيرا من المخالفين استشنعوا ما نقوله من أن العوض يجب على البهيمة وعلى العقرب والزنبور، ويظنون أنا جعلناها مكلفة وجعلنا الفعل واجبا عليها. ومتى عرف غرضنا فيما نذكره من ذلك، سقط هذا الباب . وذلك أن العوض الذى يجب على السبع ليس بفعل واجب عليه ولا هو من أهل التكليف لفقد التمكين بالعقل وغيره، وإنما نعنى بذلك أن وصول العوض الذى يستحقه هذا المظلوم يجب أن يكون من أعواض السبع التى يستحقها على الله تعالى دون أعواض غيره . فيصير هذا القول منا بمنزلة أن نقول إن النفقة واجبة فى مال الصبى ، ونعنى

بذلك أن ملكه أولى بأن يتناول و يصرف فى نفقة والده من ملك غيره . أو نعنى بذلك أن ذلك العوض لما كان لوكان السبع عاقلا ، ومن توفيره على المعوض ممكنا ، كان يلزمه توفيره . كذلك إذا لم يكن بهـذه الصفة ، فيجب أن يكون العوض عليه ؛ كما نقول إن الدين على اليتيم ونعنى بذلك أنه فى حالة على وجه لوكان عاقلا متمكنا من الأداء لاختص هو بالوجوب . وهذا بين ؛ لكنه إنما يستعمل فى الواجبات التى تتعلق[1] بالأملاك الحاصلة أو ما هو فى حكم الحاصل . ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة فى العبادات وما شاكلها مما يحدثه المكلف . وفى ذلك إسقاط التشنيع فيما ذكروه ؛ بل الشنعة عليهم راجعة لأنه يلزمهم أن يقولوا إن ظلم الظالم هدر ، و إن الذى لحق المظلوم من قبله لا ينتصف له منه على وجه ؛ و إن حال ظالمه معه كحال غيره . وقد علمنا أن ذلك لا يصح فى الحكمة ؛ بل الواجب أن ينتصف تعالى للمظلوم من الظالم . و إذا وجب ذلك فى العاقلين — وعلمنا أنه إنما يجب لا لعقلهما لكن لثبوت حق أحدهما على الآخر — فيجب فيما ليس بعاقل من البهائم إن يكون هذا حاله .

وقد دللنا على طريقة وجوب الأعواض فى الشاهد بما أوردناه من الجمل ، وعدلنا عن تفريعه فإنه يطول .

---

(١) فى الأصل تعلق .

فصـــل

فى بيان صفة العوض وما يبين به من غيره

اعلم أنه لابد فيه من يكون بفعل مستحقا على ضرر . فما هذا حاله يوصف / بأنه عوض إذا كان الضرر من جهة المستحق عليه العوض : إما بأن يكون فعله ، أوما يجرى هذا المجرى على ما بيناه . وبهذه الصفة يبين من التفضل لأن التفضل ، غير مستحق ؛ فلفاعله أن يفعــله على كل وجه . وليس كذلك حال العوض لأنه كان مستحقا بالضرر ، فقد دخل فى باب الوجوب . فلو لم يفعله فى حال وجو به لاستحق الذم .

وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يستحق على الضرر دفع أعظم منه ، فلا يجوز أن يقال فى العوض أنه لا يجب أن يكون نفعا .

وقد علمنا أن النفع قد يستحق على الطاعة فيكون ثوابا ولا يكون عوضا .

فلا بد من أن يشرط فى ذلك كونه مستحقا عليه لضرر من جهته على ماقدمناه .

فإن قال : أفيجب أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل كما تقولونه فى الثواب ؟

قيل له : لايجب ذلك بل يختار بين الثواب و بينه[1] بأمرين : أحدهما بالكثرة ، لأنه لايجوز أن يساوى المعوض حال المساء على وجه . والثانى لوقوعه[2] على طريق التعظيم ، لأن العوض ليس هذا حاله .

فإن قال : ومن أين أن العوض لايجب فيــه وما أنكرتم أنه مستحق على وجه التعظيم ، لكن التعظيم الذى وقع فيه يحبط رتبة التعظيم الذى فى الثواب .

---

(١) فى الأصل منه .   (٢) أى الثواب .

قيل له : لأنه قد ثبت فى الشاهد أن العوض قد يستحق على أحدنا بما يفعله بغيره أو يلزمه غيره ؛ ولا يجب أن يوصله على طريق التعظيم نحو الإبدال ونحو أجرة الأعمال . وإذا صح ذلك فى الشاهد وثبت أن ما يستحق من المدح بفعل الواجب يستحق على طريق التعظيم ، فيجب أن يحمل الغائب فى الوجهين على الشاهد .

فإن قال : إذا ساوى العوض الثواب فى أنه مستحق ، فيجب أن يكون مثله فى وقوعه على وجه التعظيم لأنه[1] تابع لكونه مستحقا ، وبذلك يبين التفصيل بينهما .

قيل له : إذا كان العوض والبدل فى الشاهد يستحق كالمدح ولا يجب أن يكون بمنزلته فى وقوعه على وجه التعظيم ، فقد سقط ما ذكرته .

فإن قال : لو لم يقع على وجه التعظيم لحسن من الله تعالى التفضل بمثله . ولو حسن ذلك منه لم تحسن منه الآلام والأمراض لأنه يكون فاعلا لها لأمر يحسن أن يبتدئه[2] .

قيل له : قد بينا من قبل أنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ بذلك ، وأنه يحسن مع ذلك أن يؤلم / ويعوض لما فيه من المصلحة فى التكليف . فلا يجب أن يكون عابثا بفعله من حيث حسن منه التفضل بمثل عوضه . وقد تقصينا القول فى ذلك من قبل ، فحكينا الخلاف بين الشيخين رحمهما الله فيه .

فإن قال : أفيجب أن يكون أزيد من الضرر المستحق به ؟

قيل له : ليس ذلك من شرطه وحده ، لأنا قد بينا أن العوض على ضربين : أحدهما ما يستحق على الله ، وذلك مما يجب أن يزيد قدره على قدر الضرر حتى

---

(١) أى التعظيم . (٢) أى بمثله ابتداء وهو التفضل .

يبلغ مبلغا لو كان المضرور عالما به لتحمل الألم لأجله وحسن ذلك منه في عقله . فما هـذا حاله يجب أن يكون زائدا وأن تكون زيادته على هذا الحد . وما يختاره العقلاء في الشاهـد من الضرر لأجل العوض ، فيجب أن يكون بهـذه الصفة ؛ وإن كان بينه وبين ما يجب على القـديم تعالى من الأعواض مفارقة على ما ذكرناه من قبل . وأما ما يجب من الأعواض على طريق الانتصاف فقد بينا أنه لا يجب أن يكون أزيد من الضرر ، بل يجب أن يكون مثله في القـدر حتى يصير لأجله كأن الضرر لم يقع . ويحل ذلك محل ما نقوله في الإحباط والتكفير أنه لا بد من اعتبار الموازنة فيهما حتى لا يفضل أحدهما على الآخر وإنما يسقط من الثواب بقدر العقاب إذا كان ظلمه[1] محبطا ، ومن العقاب بقدر الثواب إذا كانت معاصيه مفكرة .

وقد بينا أن الشاهد يقضي بصحة هذه التفرقة ، وذلك لأن من غصب غيره درهما إنما ينتصف منه بأخذ مثله أو عينه إن كان موجودا ولا يحسن لأجل ذلك أن يخرج العاقل درهما من ماله بدرهم لا مزية له ألبتة لأن ذلك يكون عبثا ، وإنما يخرجه من ملكه ليستفيد بملك ما يحصل له به من الفائدة ما كان لا يحصل ببقاء الدرهم في ملكه . وهذا بين .

---

(١) في الأصل طله .

فصــل [1]

فى بيان الدلالة على أن العوض منقطع

اعلم أن الذى كان يقوله شيخنا أبو على رحمه الله أولا القول بدوامه وهو مذهب كثير من مشايخنا المتقدمين . ثم قال فيه إنه ينقطع، وهو الذى يذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله وأصحابه . وقد استدل على ذلك بأنه قد ثبت فى الشاهد حسن تحمل الضرر لأجل قدر من العوض مخصوص . وصار علمه بذلك القدر جهة لحسنه ، لأنه متى علمه علم حسن ، تحمل المضرة ، ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم حسن تحملها ، بل يقبح منه فى عقله أن يتحمل ذلك . وكذلك لو علم[1] أنه يؤدى إلى دون ذلك القدر، لما حسن منه تحملها، فصار العقل يشهد بقبح المضرة إذا عريت من المنفعة ، ويشهد أيضا بقبحها إذا نقصت عن قدر مخصوص . يبين ذلك أن العاقل يتحمل مضرة مخصوصة لأجل دينار إذا كان قدر المستحق عليها ، ولا يستحسن تحمل ذلك لدرهم ، كما لا يستحسنه إذا عرى من العوض .

وإذا صح ذلك ، فلو كان من حق الضرر أن يستحق عوضا دائما لكان جملة ذلك هو القدر المستحق عليه ، وكان من لا يعلمه لا يستحسن تحمل الضرر، كما لا يستحسنه إذا نقص عوضه فى الشاهد عن قدر ما يستحق به . وفى علمنا بأن العقلاء لا يستحسنون تحمل المضار مع جهلهم بدوام العوض واعتقادهم فيه الانقطاع دلالة على أنه لا يستحق إلا عوضا منقطعا على ما بيناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن تستحسنوا تحمل مشقة الطاعات وإن لم يعلم دوام ثوابها ، فهلا جاز أن يعلم حسن تحمل المضرة وإن لم يعلم دوام العوض فيها ؟

---

(١) فى الأصل فلو .

ولا يمنع ذلك من أن العوض دائم ، كما لا يمنع ذلك فى الثواب ؛ وذلك لأن العلم بجهة حسن المضرة ما نعلمه من العوض على ما قدمناه . وليس جهة حسن الطاعة دوام الثواب عليها . يبين ذلك أنه قد يعلم حسن الطاعة من يجهل كل الثواب . ولا يجوز أن يعلم تحمل المضرة من يجهل كل العوض . وذلك يبين أن العوض هو جهة حسن المضرة كما أن المعرفة بقدر ما يستحق به يجب أن يكون جهة لحسنه على ما بيناه فى الشاهد . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه . يبين ذلك أن الطاعة لما كانت جهة حسنها أنها مصلحة ، فواجب أن يعلم المكلف ذلك من حالها على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنها ، وثبوت العوض فى المضرة فى أنه جهة حسنه بمنزلة كون الطاعة مصلحة لا بمنزلة استحقاق الثواب به .

ولهذه الجملة يحسن ويجب على الكافر والفاسق الطاعة وإن لم يستحقا بها ثوابا . ولا يجوز أن يحسن من أحد تحمل المضرة على هذا الوجه إلا مع المعرفة بالنفع والعوض .

فإن قال : إنا نفصل بين العوض فى الشاهد والغائب ؛ فنقول فى المستحق فى الشاهد إنه منقطع . وإن كان ما يستحق على الله تعالى يكون دائما .

قيل له : أفليس إذا أحوج[1] تعالى العبد إلى التكسب فتحمل المضرة لأجل درهم ، فقد استحق على الله تعالى العوض الدائم على الدرهم كما استحق الدرهم من حيث أحوجه[2] إلى ذلك ، فصار كأنه فعله فيه . فقد كان يجب أن لا يستحسن تحمل هذه المضرة لأجل هذا القدر دون أن يعلم دوام عوضه . وهذا يبين صحة ما قدمناه .

---

(١) فى الأصل أخرج .

(٢) فى الأصل أخرجه .

فإن قال : فأنتم تقولون فى هذا العبد إنه مع الدرهم يستحق على الله تعالى العوض المنقطع و إن كان قد استحسن تحمل المضرة مع فقد العلم به ؛ فجوزوا ما نقوله من استحقاق العوض الدائم بذلك و إن كان لا يعلمه .

قيل له : إن الذى يستحقه على الله تعالى عندنا من العوض هو ما يقابل الضرر الذى يناله لا بفعله ، وما يقابل الغم الذى يلحقه بفقره وحاجته ، وكلاهما من قبل غيره . وأما ما يحمله من المضرة فلا يستحق إلا الأجرة التى تحملها لأجلها[1] . وليس كذلك قولكم فإنكم تحكون بأنه قد استحق على هذا الضرر نفسه العوض الدائم كما استحق الأجرة . فيلزمكم أن لا يستحسن العاقل تحمل ذلك إلا مع المعرفة بالأمرين على ماقدمناه .

فإن قال : إذا صح فى الثواب إنه دائم ، فيجب أن يكون العوض مثله فى الدوام .

قيل له : إنما قلنا بذلك فى الثواب بدليل دوام المدح وبينا أنه مستحق كاستحقاقه . و إذا كان أحدهما دائما فكذلك الآخر . وهذا الدليل يخص الثواب فلا يجب أن يكون العوض بمثابته ، كما لا يجب أن يقال إن العوض يقع على وجه التعظيم و إن وجب مثله فى الثواب .

فإن قال : لو كان العوض ينقطع لكان التفضل أزيد حالا منه لأنه مما يحسن منه تعالى أن يديمه ، وذلك يؤدى إلى أن المستحق يحط عن رتبة التفضل .

قيل له : إنا لا ننكر ما سألت عنه ، لأنه قد ثبت فى الشاهد أنه يحسن من أحدنا أن يتفضل بأكثر مما يستحقه الأجير ، فما المانع مما ذكرته ؟

---

(١) فى الأصل لأجله .

وقد بينا من قبل أن المستحق إنما يجب أن تكون له مزية على التفضل متى لم يكن سبب الاستحقاق تفضلا . وأما إذا كان القديم تعالى الذى هو المتفضل بجميع ما معه يصح استحقاق العوض ، فليس يجب أن يكون للستحق مزية على ما يتفضل به ؛ بل ربما كان للتفضل مزية ، وربما يكون أوقع فى النفس . وإنما يجب إثبات مزية للستحق فيما بيننا ، لأن أحدنا قد يأنف من تفضل الغير ويغتم لحاجته إليه ويخاف منه عليه ، فيتأذى به وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلا يصح ما سألت عنه .

فإن قال : لو كان العوض منقطعا لحسن منه تعالى إذا أعاد المعوض[1] فى الآخرة أن يقطع العوض عنه ، وفى قطعه العوض عنه وجوه من الفساد : منها أنه يؤدى إلى أن يعلم ذلك أو يجوز فيغتم بانقطاعه . ومتى اغتم بذلك استحق بغمه عوضا . والقول فى العوض الثانى كالقول فى العوض الأول . وذلك يوجب لزوم دوامه على القول بانقطاعه ، فيجب أن يكون دائما . ومنها أنه تعالى كان يجب أن يحسن منه أن يميته ، والإماتة لا تحسن فى الآخرة لأنها تكون عبثا لا فائدة فيها ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه تعالى يفعلها للصلحة مع أن الآخرة ليست بدار تكليف . وذلك يوجب أن القول بانقطاع العوض يقتضى إضافة قبيح إلى الله ، فيجب القول بدوامه . ومنها أنه لو قطع عنه العوض وهو حى مشته لحقته[2] مضرة بفقد المشتهى ، فيصير بمنزلة المؤلم ، وذلك لا يحسن فى الآخرة ، لأنه إنما يحسن العوض فى الشاهد للصلحة .

قيل له : إنا لا نوجب فى العوض أن يكون موصلا إلى مستحقه مع كمال عقله ؛ بل لا يمتنع أن يوصل ذلك إليه وهو غير عالم به وبأحواله . ويفارق العوض عندنا

---

(١) أى يميته . (٢) فى الأصل لحقه .

فى ذلك الثواب ، لأنه يجب أن يعلم المثاب أن ذلك مستحق على طاعاته ، وأنه يستحقه على جهـة التعظيم ، وأنه واقع كذلك . وإذا صحت هذه الجملة ، فالمستحق للعوض إن كان مثابا فمنافعه لا تنقطع ، والمسألة زائلة[1] . وإن كان ممن لا يستحق الثواب فغير واجب أن يعلم العوض ، فكيف يغتم بانقطاعه ؟ وإذا لم يجب ذلك فيه ، بطل قولهم إن ذلك يؤدى إلى تزايد العوض حالا بعـد حال وإلى دوامه ؛ لأن ذلك إنمـا كان يجب لو كان لا بد عند الانقطاع من أن يغتم أو قبله ، وذلك من صفة العقلاء . وقد بينا أن ذلك غير واجب فى المعوض . فمـا الذى يمنع من أن يوصل تعالى إليهم العوض ولا يعرفون أنه ينقطع ، ويقطعه عنهم من غير أن يشعروا . فلا يستحق بذلك عوضا .

فإن قال : أفليس قطعه لذلك عنهـم مضرة ؛ فهلا استحقوا به العوض وإن لم يعرفوه[2] ؟

قيـل له : إن قطع النعمة لا بمضرة لا يوجب العوض ، وإنمـا يجب ذلك فى قطعها[3] إذا كان بضرر وألم .

فإن قال : أفليس فى الشاهد يستحق من يميته تعالى بالإماتة العوض على كل حال ؟ فهلا وجب مثله فى قطع العوض ؟

قيـل له : ربمـا أطلق شيوخنا ذلك على ما ذكرته ، لكن الصحيح أنه لا يستحق بالإماتة عوضا إذا عرى من غم وضرر ، وإنمـا يستحق بها ذلك إذا ضامها أحد هذين ، وإذا لم يمتنع أن يقطع تعالى العوض فى الآخرة من غير مضرة ، فمن أين أنه يستحق بذلك عوضا محدودا ؟

---

(١) أى والسؤال غير وارد .

(٢) فى الأصل يعرفونه .

(٣) فى الأصل قطعه .

فإن قال : أليس لو قطع هذا العوض عن المثاب لانتقصت منافعه ، فيلحقه تنغيص ، وذلك لا يصح ؛ فيه فيجب أن يكون ما يوفر عليه من العوض دائمـا .

قيل له : إنه تعالى إذا قسم العوض الذى يستحقه على أوقات طويلة ، لم يمتنع أن يكون قدر الواصل إليـه فى كل حال ممـا لا يتبين عليـه بالإضافة إلى ثوابه . فلا يجب ما ذكرته ، ويصير فى الحكم كأنه لم ينقطع إذا كان الحال هذه . فلا يؤدى إلى ما ذكرته .

وبعد ، فإنه لو علم نقصه كان لا يمتنع أن يعتـد بذلك ، كما لا يعتد المثـاب بزيادة مرتبة من ثوابه . فكما لا يجب فى ذلك التنغيص والغـم لأنه تعالى يقصر شهوته وغرضه على ما هو فيه ؛ فكذلك لا يجب مثله فيما سألت عنه .

وبعد ، فـما الذى يمنع من أنه تعـالى يوفر العوض على المثاب قبـل دخول الجنـة ، فلا يبقى له عوض مستحق ولا يؤدى إلى أن ينقطع عنه فى حال الثواب فيتبين نقصه ؟

وبعد ، فـما الذى يمنع من أن ينقطع عن المثاب ويتفضل تعالى عليه بإدامة مثله ، ويصير حال العوض مع الثواب كالتفضل الذى وعد به تعالى للتائبين . فكما أن ذلك لا يبطل من حيث يجوز أن يقطعه فيلحق المثاب تنغيص لأن ذلك إنمـا يلحق بالقطع لا بتجـويزه ، فكذلك القول فى العـوض إذا وصله تعـالى بأمثاله من التفضل .

فإن قال : إنكم أجبتم عن المسألة فيمن ليس بمثاب أنه تعالى قد عوضه وإن لم يكن عاقلا فلا يجب أن يلحقه غم بتجـويز انقطاعه ، وهذا لا يصح ؛ لأن من قولكم إن المعوض يعيده تعالى ويكمل عقله حتى يصير عارفا بالله تعالى ؛ فالمسألة باقيـــة .

قيـل له : إنا لا نوجب ما ذكرته من جهـة العقل ، ولو وجب لكان يجب سمعا ، ولا دليل في السمع على خلاف ما قلناه مما يسلم معه الجواب على كل حال ؛ وذلك أنه ورد السمع بأنه تعـالى يكمل عقولهم في الجنة ، لم يمتنع أن يحصل ذلك بعد توفير العوض عليهم ثم يديم التفضل ، وغير ممتنع أنه تعالى يجعلهم بمنزلة المراهق في الدنيا ، فلا يتبين النقص والغم بانقطاع ذلك ، وهذا هو الأقرب فيما يروى أن الأطفال خدم أهل الجنـة ؛ فكأنه تعالى يعيدهم في الآخرة على ما يقارب حكمهم في الدنيـا ، وعلى هذا الوجه روى أن الله تعالى يقتص للجماء من القرناء[1] ، وروى أنه تعالى يعيد بعض البهائم فيكون كالثواب لأهل الجنة بأن يحسن صورها ، ويعيد بعضها في النار فيكون عقابا عليهـم كالحيات والعقارب ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه . على أنه تعالى لو أكمل عقولهم في الآخرة وأعلمهم أنه يصل عوضهم بالتفضل الدائم ، ما الذي كان يمنع ممـا نقوله . أوليس قد صح أنه تعالى يتفضل على بعضهم ثم لا يجب مع تجويزه في التفضل أن ينقطع أن ينتم فيلزم دوام التفضل؟ بل نقول إنه إن كان عاقلا فالله تعالى يعلمه أن ذلك يدوم ، أو يصرفه عن التفكير في دوام ذلك وانقطاعه . فمثل ذلك نجيب به في المعوض ، وهو أنه تعالى يعلمه أنه يديم عليه التفضل فلا يلحقه تنغيص لتجويزه انقطاع ذلك ، ولا يؤدى القول بانقطاعه إلى القول بدوامه على ما ظنه السـائل .

فإن قال على ما قدمناه من أنه تعـالى يجوز أن يعـوض ويقطع من غير غم : إما بالإماتة أو غيرها . أليس ذلك يؤدى إلى أنه تعالى عابث بمـا فعله من الإماتة .

قيل له : إنه تعالى قد يجوز أن يفعلها على وجه يقع به لبعض عباده السرور . فيخرج من أن يكون عبثا ويحسن فعـله وإن لم تكن هناك مصلحة ؛ لأنه إنمـا

---

(١) الجماء الشاة التي لا قرن لهـا ؛ والقرناء ما لها قرن .

كان يجب أن لا يحسن إلا للصلاح لو كان مضرة . وأما إذا لم يكن فيه مضرة ، فإنه يكفى فى إثبات حسنه ما يخرج به من أن يكون عبثا . وعلى هذا الوجه يصح ما يروى أنه تعالى يعوض البهائم ثم يقول لها كونى ترابا فتخرج من أن تكون حية .

فإن قال : أفتجوزون على هـذا القول أن يقطع تعالى عن الحى العوض بغير الإماتة ، ولكن بفقد العقل أو قطع الشهوة أو الفناء .

قيل له : إن فقد العقل يتضمن قطع العوض؛ لأنه يصح إيصاله إليه معه ، كما يصح ذلك مع كمال العقل . فلا مدخل له فى هذا البـاب . وأما مذهب الفناء فلا يصح من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها . ولولا ذلك لكان كالإماتة فى هذا الباب ، وأما قطع الشهوة فعلى مذهب من يقول إن الحى منا لا يخلو من شهوة أو نفار ، فذلك يبعد ، وأما على ما نقوله من أن الحى يجوز أن يخلو منها ، فـا الذى يمنع من أنه تعالى بعد توفير العوض لا يفعل فيه الشهوة والنفور ، ويجعله ممن[1] لا تلحقه مضرة ، ويصير جميـع ما يشتهى عنـده بمنزلة الأكل والنكاح عند الملائكة الذين لم يخلق لهم فيهما شهوة .

فإن قيل : أفليس يلحقه الغم والحسرة متى علم المنافع التى ينالها غيره ؟

قيل له : إذا لم يجب أن يلحق الملائكة فيما لا تشتهى الغم ، فما الذى يمنع من أن لا يلحقه ذلك فى شىء من الشهوات . وإنمـا يغتم الحى منا بما يعلم أنه يضره ، أو يظن ذلك فيـه . فإذا كان الحى ممن لا يلحقه المضار لفقد النفور عنده[2] ، فمن أين أن ذلك واجب فيه .

فإن قال : لو كان العوض منقطعا لم يكن بعض المقادير بأن تنقطع عنده أولى من بعض ، وذلك يوجب فساد انقطاعه ووجوب دوامه .

---

(١) فى الأصل عـا .   (٢) فى الأصل عنه .

قيل له : إن العوض إذا كان مستحقا على الضرر ، فيجب أن يكون معتبرا به ، يكثر بكثرته ويقل بقلته ، وهو تعالى عالم بمقادير ذلك ، فينقطع بعد توفير القدر الذى هو المستحق ، دون ما زاد عليه أو نقص منه ، ويصير سبيل جميع العوض سبيل ما يستحق من الثواب فى الوقت الواحد على الطاعة . فكما لا يجوز أن يقال ليس بعض المقادير فيها بأن تستحق أولى من بعض ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : ألستم ألزمتم من قال إن العقاب لا ينقطع لأجل الثواب فى الفاسق، أنه ليس بعض المقادير[1] بأن تنقطع عنده أولى من بعض ، وإذا صح عندكم لزوم ذلك له فهلا يصح مثله فيما ألزمناكم فى العوض؟

قيل له : إنما قلنا ذلك من حيث ثبت فى العقاب أنه يجب أن يكون دائما على المعاصى ، فقلنا إن كانت الطاعة قد أثرت فى عقاب المعصية، فيجب أن تزيله أصلا ؛ لأن بعض مقاديره ليس بأن تزول أولى من بعض ، وليس كذلك حال العوض لأنه لم يثبت فيه الدوام على وجه . فلا يصح فيه مثل الذى ألزمنا القوم فى انقطاع العقاب .

فإن قال : إن جاز فى العوض أن يكون منقطعا ، فيجب أن يجوز فيه أن يكون مشوبا بالتنغيص والغموم ، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن لأجله إنزال الأمراض والأسقام بالحى فى الشاهد كما نقوله فى الثواب .

قيل له : ليس هذا السؤال مما ينصر به دوام العوض لأنه لازم عليه كلزومه على انقطاعه بأن يقال إنه وإن كان دائما فيجب أن يجوز معه التنغيص لأنه

---

(١) أى ألزمتم أنه ليس بعض المقادير الخ .

مفارق للثواب ، وما تجيبون به عن ذلك ، فهو جوابنا عما سألوا عنه ؛ لأنهم إن قالوا إنه تعالى يزيل عنهم الغم والشوب فلا يلحقهم تنغيص ، قلنا بمثله فى العوض المنقطع .

فإن قال : إذا كان منقطعا فلا بد فيـه من الشوب والغم ، وليس كذلك إذا قيل بدوامه .

قيل له : إن كان لأجل الغم بانقطاعه يجب تجويز الانقطاع ، فقد بينا الجواب عنه . وإن كان لأجل قلّته فهـو لازم على الدوام كلزومه على المنقطع . والجواب واحد ، وهو أنه تعالى يقصر شهوتهم على القدر الذى يوصله إليهم من العوض ، فلا يجب ثبوت هـذا الغم فيهم ، وإن كان التنغيص الذى ذكرته ممـا يلحق من الآلام فذلك منتف عن أهل الآخرة . وفى ذلك إسقاط السؤال .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمـه الله القول بقبح تكليف من يعلم الله أنه يكفر بأن قال كان يجب أن يفعل تعالى به من الآلام ما يعظمه عوضـه بدلا من التكليف ، فيكون له بذلك بمثـل قدر الثواب ، والعوض دائم كالثواب ، فيصح أن يستحقه على الدوام ، ويكون ذلك موجبا لقبح تكليفه الذى يعلم أنه لا يؤديه إلى الثواب لسوء اختياره . وبين أن ذلك لا يرجع عليه لأنه لا يجعل للعوض منزلة الثواب فى الدوام ؛ فيحسن منه تعالى أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر لهذه المزية التى لا تصح لمن يقول بدوام العوض . وبين أنه لا يمكنهم القول بأنه لا يحسن أن يفعل بهم من الآلام ما يعادل عوضه قدر الثواب ، وذلك أنه لا مانع يمنع من حسن ذلك .

فإن قال : المـانع من ذلك أنه لا يكون لطفا .

قيل له : إنمـا يجب فى الألم أن تثبته لطفا إذا خرج به من أن يكون عبثا . فتى علم من حاله أنه يصـير به إلى منزلة الثـواب فى الكثرة والدوام ، فيجب أن لا يكون عبثا ، لأن هذا القدر لا يحسن التفضل بمثله .

فإن قال : لوكان العوض منقطعا لوجب فيما يستحقه الفاسق من العوض إذا جعل فى النار تحقيقا من عقابه أن ينقطع ذلك ؛ وذلك يوجب أن يجدوا الروح[1] فى بعض أحوالهم .

قيل له : إن تخفيف ذلك إذا قسم فى أوقات طويلة ، لم يجب بانقطاعه أن يتبينوا الفضل ، ولو تبينوه ما كان يجب أن يبلغ قدرا يعتد به ، فيصير حاله بمنزلة ما يعلمه من مزية عقاب غيره على عقابه فى أنه لا يجد روحا لأجله . ومما يدل على أنه منقطع أن الدليل قد دل على وجه لوجوب العوض . وهو بعينه لا يدل على وجه لدوامه ، ولا دليل آخر على دوامه . ولابد فى وجوب دوامه من وجه نعلم به وجوب ذلك . وإذا عدم الدليل فيه ، فواجب القضاء بفقد دوامه ، وهذا يؤدى إلى انقطاعه[2] . وآخر ما يذكرون[3] فى ذلك أنه لوكان العوض دائما فى المضار لوجب أن يحسن فى العقل من أحدنا تحمل / المضرة من غير منفعة أصلا . بل كان يجب أن يحسن الظلم ، لأن الظالم يجب أن يكون قد عرض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه . وكان يجب حسن ذلك متى ذبح البهائم قبل ورود الإباحة ، وأن يحسن منا ذبح البهائم التى لم يرد الشرع فيها بإباحة الذبح ؛ بل كان يجب أن يحسن من أحدنا قبل ولده وعبده[4] لما فيه من تعويضه العوض الدائم . وفساد ذلك يقضى بأنه منقطع . وهذه الطريقة لازمة لهم إذا قالوا بدوام جميع الأعواض . وأما إذا قالوا بدوام العوض الذى يجب على الله تعالى فى الأمراض والأسقام من حيث فعلها[5] تعالى لأجل النفع فإنها غير لازمة لهم . وإنما تلزم هذه الطريقة مع القول بأن العوض يجب على الله

---

(١) أى الراحة .
(٢) فى الأصل بانقطاعه .
(٣) فى الأصل وأحد .
(٤) فى الأصل وغيره .
(٥) فى الأصل فعله .

تعالى من حيث مكن من الآلام . فعلى الجمع بين المذهبين تلزم . وأما مع التفرقة بينهما فهي غير لازمة . وكما أنا نفصل بين العوضين فنقول فيما يستحق على الله تعالى إنه يجب أن يكون زائدا ، وفيما يستحق فى الشاهد على الظالم إنه لا يجب ذلك فيه ، فلهم أن يفرقوا بينهما فى دوام ما يجب على الظالم . لكنه يمكن أن يقال إنه تعالى إذا أحوج العبد بالجوع والعطش ، فيجب أن لا يلزم هذا العبد دفع المضرة عن نفسه ، وأن يكون صبره عليهما أوجب لما فيه من دوام العوض . فيلزم ذلك وما شاكله .

ومتى قال : إن العقل يقتضي وجوب إزالة المضار ، فلذلك يلزم دفع الجوع والعطش بما يتحمله من المضرة .

قيل له : قد كان يجب أن لا يحصل هذا العلم فى عقله لو كان العوض فى الضرر دائما ؛ لأنه يناقض أن يعلم وجوب دفع الضرر الذى يستحق به النفع الدائم بضرر مثله أو دونه .

فإن قال : إنه إذا تحمل المضرة لدفع الجوع والعطش استحق على ما يحمله أيضا عوضا دائما .

قيل له : فقد كان يجب أن يكون مخيرا بين هذين ولا يكون أحدهما أوجب من الآخر ؛ بل كان يجب أن يكون الصبر أوجب لأنه يزداد به العوض مع دوامه . وكان يجب إذا وجد ما يزيل به الجوع والعطش من غير كد أن لا تلزمه إزالتهما ؛ لأن قطع النفع الدائم بنفع منقطع لا يجوز بأن يجب . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه فى انقطاع العوض .

فصــــل

فى بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على الله تعـالى

اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلفا وقد يكون غير مكلف . والمكلف قد[1] يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة ، وقد يكون ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار . وإذا كان غير مكلف ، فإنه تعـالى يوصل ذلك إليه على الوجه الذى قدمناه بأن يفعله بالقـدر[2] الذى استحقه . ثم يكون الكلام فى انقطاعه ووصله بالتفضل على ما ذكرناه . ومن جهة العقل كان يجوز أن يوفر أعواضه فى الدنيـا ولا تجب إعادته إلا فيمن يستحق العوض على ما ناله من الآلام فى حال موته ، وأن ذلك لا يجوز إلا أن يتأخر توفيره عليه .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يوفر كل الأعواض عاجلا ويصح أن يوفر عوض الآلام التى مات عنـدها بأن يقـدمه[3] كتقديم أجرة الأجير ، فلا تجب من العقل إعادة من هذا حاله للعوض ؟

قيل له : إن العوض من حقه أن يستحق بالضرر ، فلا بد من تقدم الضرر المسـتحق به ، أو من حصول عقـد وشرط يقتضى أن الأجرة المتقدمة فى حكم الأجرة المتأخرة ، وذلك لا يصـح إلا على التراضى ؛ فلا يجوز أن يقال إنه تعـالى يقدم عوض الآلام قبل فعله لهـا . فلا بد إذن من إعادة من مات بالآلام ليوفر

---

(١) فى الأصل قد .

(٢) فى الأصل القدر .

(٣) أى العوض .

عليه العوض . وكذلك من دامت[1] به الأمراض على وجه مخصوص يعلم عند موته أن الأعواض لم تتوفر عليه ؛ لأن قدر ما لحقه من سرور ولذة لا يعدل ما ناله من الآلام .

فإن قال : أيجب فى العوض الذى تستحقه البهيمة أن يكون من جنس ما يشتهيه عاجلا أو يجوز أن يكون بخلافه .

قيل له : يجب أن يكون نظير ذلك أو مقاربا له ؛ لأنا لو جوزنا خلاف ذلك لجوزنا فى أعواض الملائكة أن تكون من جنس المأكول والمنكوح وإن كانوا لا يشتهون ذلك . وإذا ثبت فى الثواب أنه يجب أن يكون من قبيل ما يشتهيه المثاب فى الدنيا وإن كان له منازل زائدة على ذلك ، فكذلك القول فى العوض . هذا هو الذى قاله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله . ولا تمتنع التفرقة بين الأمرين[2] ، لأن الذى أوجب فى الثواب ما ذكرناه أنه تعالى رغب به فى الطاعة وأوجبه لأجلها[3] . فلا بد فى المطيع من أن يعلم القبيل الذى لأجله يتحمل الطاعة . وذلك يقتضى أنه من جنس ما يشتهيه . وليس كذلك حال العوض ، لأنه تعالى يفعل الآلام لأجله من غير أن يعلم المعوض كيفية استحقاقه له . فلا يمتنع فى الآخرة أن يجعل لذة البهيمة فيما يشتهيه أحدنا ويوصل الأعواض إليها ، كما لا يمتنع فى الدنيا أن يغير تركيبها ويبدل شهوتها فينقلها إلى مثل ما نشتهيه . فيجب أن يكون الذى يقطع به[4] فى العوض أنه منافع على وجه مخصوص . وأما أن يقال إنه من جنس ما تشتهيه البهيمة فغير واجب . وإنما يصح ذلك فيمن تنقص حال

---

(١) فى الأصل فى دام .
(٢) أى العوض والثواب .
(٣) فى الأصل لأجله .
(٤) فى الأصل عليه .

شهوته عن شهوة غيره . وأما من المعلوم أنه يشتهى الأمور على أعلى الوجه فى بابه، فيجب أن يكون العوض ما يشتهيه فى دار الدنيا .

فإن قيل : إذا جوزتم أن يوصل تعالى العوض إلى البهيمة من جنس ما تشتهيه فى الدنيا ، فما قولكم فيها إذا أضرت بالمكلف فاستحق عليها عوضا . ما الذى ينقله تعالى من عوضها إلى المكلف . أيجب أن ينقل إليه ما تستحقه ، وهو من جنس ما تشتهيه أو لا يجوز ذلك .

قيل له : إنما يلزم هذا السؤال من يقول لا تستحق من العوض إلا من جنس ما تشتهيه ، وإن كان له أن يقول إنها وإن استحقت ذلك فالقديم تعالى ينقل ما يقوم مقامه إلى المكلف ؛ لأنه المنتصف من الظالم ، فلا بد فيما ينقله من أن ينقل على الوجه الذى يصح عليه ، كما تقوله فى المظلوم إذا كان من أهل النار أنه تعالى يجعل العوض جزءا من عقابه . وأما على هذه الطريقة التى ذكرناها، فلا مسألة علينا فيها ؛ لأنا قد بينا أنها تستحق منافع ، وأنه يجوز أن تكون بخلاف ما تشتهيه فى الشاهد . فنقله على هذا الوجه يصح إلى المكلف . وأما إذا كان المستحق للعوض مكلفا وهو من أهل الجنة، فالحال ظاهرة فى أنه تعالى يوفر عليه الأعواض مع الثواب ، فيكون ذلك من قبيل ما يشتهيه ، لأنه أعلى منازل الشهوة . وقد بينا أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا بما لا وجه لإعادته[1] . وأما إذا كان من أهل النار، فإن كان تعالى قد وفر العوض عليه قبل إدخاله النار، فلا كلام فيه .

وذلك صحيح عندنا من جهة العقل ؛ لأنه إذا كان منقطعا ، صح توفيره عليه قبله . لكن السمع قد ورد بأن ذلك لا يصل إلى الكفار فى الآخرة قبل دخول النار، وأنه لا يلحقهم منافع وسرور ؛ بل هم فى غم وحزن . وإذا صح ذلك ، وأنه

---

(١) أى بينا — بما لا وجه لإعادته — أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا .

تعالى يجعل عوضهم تحقيقا من عقابهم، لأنه لافرق فى العقل بين إيصال لذة و إزالة ألم، وهما فى عقول العقلاء بمنزلة لذتين مثلين؛ لأن العاقل قد يختار إزالة الآلام بفقد لذات زائدة عليها، وقد يختار اللذات الزائدة بتحمل الآلام، كما يختار الأزيد من الأنقع على الأنقص . ولهذه الجملة قلنا إنه تعالى يخفف عقاب الفاسق بما معه من الطاعات و يزيل من عقابه قدر ما يستحقه من الثواب على الطاعات . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإن قال : أتقولون إنه فى الأصل استحق على الآلام إزالة العقاب، أو تقولون إنه استحق اللذات ثم نقل حقه إلى إزالة العقاب وتخفيفه ؟

قيل له : ربما عاد الخلاف فى ذلك إلى عبارة ؛ لأنا إن قلنا إنه فى الأصل يستحق على الآلام تخفيف العقاب بشرط أن يكون من أهل النار، واستحق عليها الملاذ بشرط أن يكون ممن لاعقاب عليه، جاز . و إن قلنا إنه فى الأصل استحق اللذات، لكنه إذا كان ممن يصح إيصاله إليه، وجب وصح إيصاله . فلم يجز فى الحكمة أن يبخس حقه من ذلك . و إذا كان لسوء اختياره قد صار ممن لا يصح إيصاله إليه، أوصل تعالى إليه ما يقوم مقامه، جاز أيضا . وعلى الوجهين جميعا السؤال ساقط، و إن كان الأقرب ما ذكرناه ثانيا كما نقوله فى الطاعة إنه يستحق بها الثواب و يصير جزءا من عقابه إذا كان قد أحبطها .

فإن قال : أيجوز وهو من أهل النار أن يستحق العوض مع أنه قد أحبط ثوابه بفسقه . وما ذكرتم أن يحبط أعواضه فلا يستحقها أصلا .

قيل له : إن العوض لا يحبط بالعقاب كالثواب لما نبينه من بعد .

فصــــل

فى أن العوض لا يحبط بالعقاب

اعلم أن الوجه الذى به يقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب هو لأمر يرجع إلى تنافيهما فى العقل ودوامهما على وجه مخصوص على ما نبينه فى الوعيد، وذلك مرتفع عن العقاب والعوض[1] : لأن العوض لا يجب أن يفعل على طريق التعظيم فينا فى فعله تعالى له فعل العقاب . وهو منقطع غير دائم . وإذا صح ذلك لم يمتنع استحقاقه العقاب استحقاق العوض ، ويثبت بذلك ماقلناه من أنه لا يحبطه . يبين ذلك أنه قد ثبت فى الشاهد أن المدح والذم يتنافيان للاستحقاق، ولا بد من أن يؤثر أحدهما فى الآخر . ثم لم يجب فيمن يستحق الذم والعقاب أن لا يستحق الأعواض فى الشاهد كما لا يستحق المدح . فكذلك القول فى الأعواض فى الآخرة . وإنما تدخل الشبهة فى هذا الباب على قول من يقول بدوام العوض، وإن كان ذلك يبعد أيضا من حيث يصح أن يفعل لا على طريق التعظيم .

فإن قال : فإن كان العقاب لم يزل عوضه ، فيجب أن يوفر عليه فى الآخرة ، وذلك يوجب كونه معاقبا منفوعا .

قيل له : قد بينا من قبل إنه يوصل إليه مايقوم مقامه وهو تخفيف عقابه ، وبينا أن ذلك هو الذى يقتضيه العدل . وبينا من قبل أنه لايجب إذا خفف عقابه ثم انقطع ذلك التخفيف أن يلحقه روح .

واعلم أن شيخنا أبا على كان يقول بأن العقاب يحبط العوض ويزيله ، فلا يحتاج إلى الجواب على ما ذكرناه . وإن كان الصحيح هو ما دللنا عليه .

---

(١) أى هذا التنافى غير موجود بين العقاب والعوض .

فإن قال : فعلى قول أبى على رحمه الله إذا كان المعاقب قد ظلم غيره، فكيف يصح منه تعالى أن ينتصف للمظلوم منه وقد زال عوضه بالعقاب ؟

قيل له : إنه رحمه الله يقول إن العقاب لا يزيل ما استحقه الغير عليه، وإنما يبطل ماهو من حقه لسوء اختياره[1]، فيقول إن القدر الذى يستحقه المظلوم ثابت لم يؤثر العقاب فيه، فيصح أن ينقله تعالى منه إلى المظلوم . وقوله فى ذلك وقولنا واحد . وإنما يظهر الخلاف فى الأعواض التى لا تصير حقا لغيره ؛ فيقول إنها تبطل، وعندنا أنها تصير جزاء من عقابه . وإنما أوردنا هذا الفصل لنبين به أنه يصح منه تعالى أن ينتصف للظلوم من الظالم وإن كان[2] من أهل النار، لئلا يقدر أن كونه من أهل النار يمنع من ذلك .

فإن قال : إذا قلتم فى العوض إنه يصير تخفيفا من عقاب المظلوم إذا كان من أهل النار، فقد قلتم بأن عقابه قد أحبط العوض كما أحبط الثواب ؛ لأنكم لا تقولون إنه يزيل الثواب أصلا ، بل تقولون فيه إنه يصير جزاء من عقابه ؛ وهذا قولكم فى العوض .

قيل له : هو كما ذكرته ؛ لكنا لا نوجب ذلك . ويجوز أن يوفر عليه تعالى العوض ثم يعاقبه، كما يجوز أن يجعله تخفيفا من عقابه . وليس كذلك حال الثواب، لأنه يقطع بأن العقاب قد أحبطه، وأنه لا يحسن من الله توفيره . والذى نجوزه على الوجهين يوجبه شيخنا أبو على رحمه الله ، فالخلاف ثابت .

---

(١) بسبب المعصية .

(٢) أى المظلوم .

فصــل

فى أنه تعالى ينتصف للمظلوم فى الآخرة وأن ذلك واجب فى الحكمة

يدل على ذلك أنه تعالى فى تدبيره لعباده فيما يفعله بهم من نفع وتعريض له ، أو دفع ضرر بمنزلة ولى اليتيم والمدبر لولده . وقد يصح أن من هذا حاله يلزمه الانتصاف لبعضهم من بعض ، كما يلزمه النظر فى منافعهم ؛ لأنه يجرى بتدبيره لهم مجرى تدبيرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء . وإذا كانوا ينتصفون مع التمكين والمعرفة فيجب أن ينتصف لبعضهم من بعض . يبين ذلك إذا لزمه استيفاء حقوقهم على غيرهم ، فقد لزمه أن يستوفى حق بعضهم من بعض ، وهذا هو الانتصاف . وإذا صح ذلك فى الشاهد ، وجب مثله فى القديم تعالى .

فإن قال : فيجب أن ينتصف للمظلوم من الظالم فى دار الدنيا معجلا ، كما يجب مثل ذلك على الوالد فى أولاده .

قيل له : إن الوالد لو علم فى حق لأحد ولديه على الآخر ، أولها على غيرهما أن استيفاءه فى بعض الأحوال فساد لكان الواجب عليه أن يؤخره . وإذا علم تعالى أن الصلاح فى تأخير الانتصاف ، فواجب أن يؤخره .

فإن قال : أليس فى جملة الأعواض ما يلزم تعجيله ؟

قيل له : إن الذى يلزم ذلك فيه قد أوجبه على من يلزمه وعلى من يقوم بأمره ، أو على الحاكم . فحصل منه تعالى الانتصاف على الوجه الذى يصح عليه فى حال التكليف . وأما ما ليس بمعجل منه فالانتصاف واجب ويفعله تعالى على الوجه

الذى يصح و يعلمه صلاحا من تقديم وتأخير . فكما يؤخر الحق الذى عليه للطيع من الثواب، وللؤلم من الأعواض إلى الآخرة ، فكذلك لا يمتنع أن يؤخر الانتصاف إلى الآخرة .

وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأنه قد ثبت أن الواجب على زيد أن ينتصف لخالد من عمرو إذا ظلمه ، إما باسترجاع ما غصبه أو أخذ بدله إذا تمكن من ذلك واقتدر عليهما كما يلزمه أن يأخذ فوق يد السفيه[1] وأن يمنعه من الظلم . و إذا صح ذلك فى الشاهد ، وجب مثله فى القديم تعالى .

وهـذه الطريقة تصح على قول أبى على رحمه الله لأنه يقول فيما حل هذا المحل إنه واجب عقلا ، فلا يمتنع أن يستدل به من جهة العقل على أنه يجب على الله تعالى الانتصاف .

وأما إذا قيل فيما هـذا حاله إنه يجب من جهة السمع على ما يقوله أبو هاشم رحمه الله فى ذلك ، فكيف يجوز أن يستدل به مع أن الأصل الذى ذكره غير واجب عنده . فيجب على هـذا القول أن يستدل بذلك على أنه يحسن منه تعالى الانتصاف لا على وجوبه .

فإن قال : أوجبه سمعا فيصح لى التعلق به .

قيل له : إن ما يجب سمعا فوجه وجوبه المصلحة ، ولا يجوز أن يجعل ذلك علة فى وجوب الانتصاف على القديم تعالى ؛ لأن هـذه الطريقة لا تصح فيه . ولا يجـوز أن يجعل الأصل فى هـذا الباب ما يلزم عقلا من دفع الغير عن ظلمه ؛ لأن العلة فى ذلك هو ما يجب فى عقله من وجوب دفع المضار عن نفسه بما يمكن

---

(١) هكذا فى الأصل ، ولعل المقصود يمنعه بالقوة .

من الفعل . وذلك لا يتأتى فى القديم تعالى . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأنه تعالى إذا كان هو الممكن من الظلم ولم يمنع منه لمصلحة تتعلق با لتكليف ، فيجب أن يكون متضمنا الانتصاف . وليس يقدح فى ذلك تمكيننا الغير بالآلات لأنه لم يحصل منه مع التمكين الوجه الآخر الذى ذكرناه ؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا فى القديم تعالى ، فلا يكون ذلك طعنا فيه .

ويبين صحة هذه الطريقة أنا لو لم نقل بوجوب الانتصاف عليه تعالى ، لأدى إلى أن يضيع حق المظلوم ؛ لأنه إذا لم يتمكن من أن ينتصف لنفسه ، ولا الظالم يمكنه أن ينصفه . فلو لم يجب ذلك عليه تعالى ، لأدى إلى إبطال الحق أصلا ؛ وثبوته[1] يمنع من بطلانه[2] .

ومما يبين ما ذكرناه أنه تعالى إذا كان هو المدبر لعباده ، وكان الحق الذى ينقل من الظالم إلى المظلوم فتقع به النصفة من جهة الله تعالى يحصل وهو حق للظالم ، فيجب أن ينقله إلى المظلوم . لأنا إن قلنا إنه يوفره على الظالم وقد صار حقا لغيره لم يجز ، وأوجب إضافة القبيح إليه تعالى الله عن ذلك . فيجب أن يوفره على المظلوم ، وهذا هو الانتصاف الذى أوجبناه . وصار للقديم تعالى فى هذا الوجه مزية على ما عليه الوالد من تدبير أولاده ؛ لأنه إنما ينتصف لبعضهم من بعض من حقوقهم وأموالهم ، وليس كذلك حال القديم سبحانه ، لأن الذى به يقع الانتصاف هو الحق الذى للظالم عليه من الأعواض . فلو لم نقل بوجوب الانتصاف لأدى إلى أن لا يفعل الحق الواجب ، أو إلى أن يوصله إلى الظالم ، مع أنه حق لغيره عليه . وإذا فسد هذان الوجهان ، ثبت ما ذكرناه .

---

(١) أى ثبوت الحق .

(٢) الأفضل بطلانه .

فإن قال : أفتقولون إنه تعـالى ينتصف من نفسه لمن آلمه وأمرضـه فى دار الدنيا ، كما قلتم إنه ينتصف للمظلوم من الظالم ؟

قيـل له : إن هذه اللفظة إنمـا تستعمل فيما يقابل الظلم وما يجرى مجـراه . وأما من يفعل المنافع على طريقة حسن النظر لمن يفعله به، فإنه لا يقال فيه ذلك . والذى نختاره من العبارة فى ذلك هو أنه تعالى يوفر ما عليـه من العوض ويتفضل بأكثر منه على ما نقوله فى الثواب . ونقول إنه ينتصف للمظلوم من الظالم . فالمعنى مفهوم فى الوجهين . فيجب أن يعبر عن كل واحد منهما بما لا يوهم خلاف الحق .

فصل

في بيان كيفية الانتصاف / الذي يجب للمظلوم من الظالم

اعلم أنا قد بينا من قبل أنه تعالى ينقل عن الظالم القدر الذي يستحقه المظلوم عليه من المنافع فيكون منتصفا له منه؛ لأنه تعالى إنما ينتصف للمظلوم لاستيفاء حقه. وإذا كان ما ذكرناه يتضمن استيفاءه فيجب أن يكون هو الانتصاف.

فإن قال: إن ذلك يؤدي إلى أنه تعالى إنما يكون منتصفا له بأن يفعل به من المنافع ما كان يجب أن يفعله بالظالم لولا ظلمه.

قيل له: كذلك نقول، لأنه لولم يظلم لكانت الأعواض التي يستحقها على ما ناله في الدنيا من الأمراض والأسقام والمصائب والغموم موفرة عليه. وإذا ظلم وجب توفير ذلك على من ظلمه على وجه الانتصاف، كما يجب في الشاهد أن يوفر أحدنا حق زيد عليه. وإذا ظلمه بما يوجب مثل ذلك الحق عليه لم يلزمه توفيره وبطل حقه عليه. وإنما يذكر النقل في هذا الموضع الإفهام وليعلم أن ما فعله تعالى بالمظلوم لا يقع موقع التفضل، وإلا فليس هناك عين تنقل من الظالم إلى المظلوم، وإنما هو توفير الحق الذي كان للظالم على المظلوم[1]. فكأنه تعالى يوفر ما كان يوفره على الظالم — لولا الظلم — على المظلوم، فيوصف بأنه نقل تشبيها بنقل الأعيان من زيد إلى عمرو.

وقد بينا من قبل أن ذلك لا يبطل بأن يقال بأن عوض الظالم قد يكون من غير جنس ما يلتذ به المظلوم، بأن يكون الإضرار من البهيمة بالواحد منا، وأجبنا

---

(١) أي توفيره على المظلوم، وليس المراد كان للظالم على المظلوم.

عنه بما لامعنى لإعادته . وقد بينا من قبل القول فى الظالم إذا كان من أهل النار، وأن عوضه إذا صار حقا لغيره لم يحبط بعقابه، ولا يصح أن يحصل تحقيقا له . وقد بينا أن المظلوم إذا كان من أهل النار ولم يصح إيصال المنافع إليه فى حال العقاب أنه تعالى يحصل تخفيف عقابه بدلا من ذلك النفع .

فإن قال : إن ذلك يكون فيما على القديم تعالى من الأعواض . وأما إذا كان عوض المظلوم على ظالم هو من أهل الجنة والمظلوم من أهل النار، فالمعلوم أن العوض الذى كان يستحقه الظالم هو منافع مخصوصة ، فكيف يجوز أن ينقل إلى المعاقب تخفيف العقاب وهو مخالف لتلك المنافع؟ أو ليس ذلك يوجب أن المظلوم قد وفر عليه ماليس بحق على الظالم ؟

قيل له : إذا كان ذلك الحق على الله سبحانه ، وكان المعلوم أنه يقوم مقامه إزالة بعض العقاب به، فهو مخير بين توفيره إذا صح، وبين إزالة ما يقوم مقامه . يبين ذلك أن العقاب حق له على المعاقب، فيجوز أن يجعله فى حكم القصاص للحق الذى ينقله من الظالم، كما يجوز للمدبر ولده أن يجعل الدينار قصاصا بدلا من الدرهم إذا علم أنه يقوم مقامه أو يكون أنفع منه . وماروى عن النبى صلى الله عليه من أنه توجد حسنات أحدهما فتجعل فى سيئات الآخر، يدل على ما نقوله ؛ لأنه بين بذلك أنه يجعل فى جزاء سيئاته فيخفف به عنه . وهذا هو المعنى الذى أشرنا إليه . وماروى عنه صلى الله عليه أنه يقتص للجماء من القرناء يدل على ماقلناه، لأنه لايقع فى الآخرة بضرر مثل الواقع فى دار الدنيا ، فالمراد بذلك ماذكرناه من نقل مااستحقه الاقتصاص القرناء إلى الجماء[1] .

---

(١) الظاهر أن المؤلف فهم الحديث حرفيا ، وفى الإمكان حمله على المجاز بأن يكون المراد أن الله تعالى ينصف من الظالم للظلوم .

فصـــل

فى هبة الأعواض والإبراء منها، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .

اعلم أن كل عوض يجوز توفيره معجلا فى الدنيا ، فكما يجوز لمن يستحقه أن يطالب به ، فقد يجوز منه أن يهبه ويبرئه ويكون ذلك فى باب الإسقاط بمنزلة الدفع والتوفير ، ويجرى مجرى سائر الحقوق . ولأنه لافرق بين أن يثبت لزيد على عمرو دينار ، وبين أن يثبت له عليه العوض من جهة / أنه أتلف ثوبه وخرقه .

وأما الأعواض الواجبة للعبد على الله تعالى ، أوما يجب لبعض العباد على بعض مما يؤخر إلى الآخرة، فإنه كما لا يجوز فى الدنيا المطالبة به ، فكذلك لا يسقط بالهبة والإبراء. وكذلك فلو وفره فى دار الدنيا من يستحق عليه ، لكان لا يسقط به الحق الذى عليه ؛ لأن ذلك الحق مما التدبير فيه إلى الله تعالى، وهو العالم بقدره ، القادر على إيصاله . فيصير ما يفعله الظالم فى دار الدنيا من دفع ما يظن أنه هذا الحق، بمنزلة ما يبتدئه من الهبات فى ذلك الحق لا يسقط به . وليس يلزم على ماذكرناه الإبراء من الدين المؤجل، وذلك لأنه مما يصح المطالبة به ويجوز توفيره قبل الأجل . وإنما تفترق حاله قبل الأجل لما بعده[1] فى وجوب المطالبة به ووجوب التوفير على وجه ، فيجب أن لا تؤثر فيه الهبة .

على أنا قد بينا أن تأخير العوض إلى الآخرة هو لمصلحة العباد ، ولأنه تعالى علم أن ذلك أتم فى النظر لهم[2] . فلو علم ولى اليتيم أن الأولى فى حق اليتيم التأخير ،

---

(١) أى تفترق حاله قبل الأجل عن حاله بعد الأجل ؛ فهو يستعمل لما يريد بعدها .

(٢) يريد أتم لهم فى النظر .

لم يكن لمن عليه ذلك الحق أن يدفعه . فكما لا يجوز من اليتيم وإن كان مراهقا أن يهب حقه لأن استيفاءه إلى غيره ، فكذلك القول فى الأعواض التى للعباد على الله سبحانه . وهذه العلة حاصلة فيما يجب لبعضهم على بعض . والإبراء لا يصح فيه .

فإن قال : فيجب إذا كان فى الآخرة وأبرأ من له عوض على الله تعالى وأسقط حقه أن يسقط . وكذلك إذا أسقط ماله على الظالم . قيل له : إذا لم يكن إليه الاستيفاء ولا المطالبة ، فيجب أن لا يكون له أن لا يسقطه وأن لا يسقط بإسقاطه .

وبعد ، فإنه ملجأ فى الآخرة إلى أن لا يسقط ما يستحقه على الله تعالى لأنه نفع محض يصل إليه لا ضرر عليه فيه على وجه ، وإسقاطه لا نفع منه بينهما . ويعلم أنه تعالى ممن لا ينتفع بهذا الإسقاط كما لا يجوز أن يضره فعل العوض .

فإن قال : فيجب إذا أسقط ما يستحقه على الظالم أن يسقط بأن يكونا جميعا فى الجنة فيبرئه من العوض ، وأن يلزم القديم تعالى أن يوفر ذلك على الظالم دون المظلوم ، وفى هذا إبطال الانتصاف . قيل له : إنما يجب الانتصاف بشرط إثبات الحق ، وإذا ثبت بإسقاطه لم يجب ذلك . فلا يؤدى إلى ما ذكرته إن قلنا إن ذلك يسقط . ولا مانع يمنع من القول بأنه يسقط إذا كانت الحال هذه إلا ما قدمناه من أنه إذا لم يمكن[1] البتة الاستيفاء والمطالبة على كل حال ، فيجب أن لا يجوز أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن ذلك مانع لسائر تصرفه فيه . فإذا لم يكن فى الحكم كأنه ليس بحق له فى أنه لا يجوز أن يطالب به ولا يتعلق به الاستيفاء ، فيجب أن لا يكون أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن كل حق كان له أن يسقطه ،

---

(١) فى الأصل : يكن .

فله على بعض الوجوه أن يطالب ويستوفى ، ويصير ما هذا حاله من الحقوق بمنزلة حق اليتيم الذى لما لم يكن إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة ، لم يكن له الإسقاط .

وأما إذا حصل العوض فى ملك المظلوم ، فله أن يهبه للظالم لأنه بمنزلة سائر أملاكه ، وقد خرج عن أن يكون حقا على غيره .

فإن قال : إذا لم يكن للإبراء تأثير فى إسقاط ما يلزم من الأعواض ، فكيف السبيل إلى أن يتوب الإنسان من ظلم غيره ؟ قيل له : إذا كان العوض مؤخرا لم يكن دفعه شرطا فى التوبة ، فيجب أن تصح توبته وإن لم يرده . والذى يشترط فى التوبة على كل حال ، أنه[1] لو لم يكن يتمكن منه[2] لكانت التوبة صحيحة ويلزمه معها أن يعزم على دفع ذلك إذا وجده وتمكن منه على ما بيناه فى مسائل التوبة .

---

(١) فى الأصل : لأنه .

(٢) أى من العوض .

فصــل

في تأخير دفع الأعواض ، هل تجب به الزيادة في العوض أم لا ؟

حكى شيخنا أبو هاشم عن شيخنا أبي علي رحمهما الله أنه يلزم بتأخيره[1] زيادة عوض ذلك بأن قال إن ذلك يؤدي إلى أن يستحق بالتأخير أضعاف ما أتلفه من المال وذلك مما يدفعه العقل ، لأن الذي يجب لزيد على عمرو إذا أتلف ثوبه ما يعادل ذلك ، تأخر دفعه أو تقدم . فلو وجب بالتأخير في ذلك زيادة ، لوجب ذلك في الشاهد ، وكان يجب أن يكون كل وقت يمنع فيه ذلك بمنزلة أخذه ، وكان يجب زيادة العوض على قدر الأوقات ، فيبلغ أمرا عظيما ، وقد علمنا من جهة العقل خلافه .

فإن قال : أفليس قد قال رحمه الله فيما يدّعيه زيد على عمرو أنه إذا شهد له شاهدان بالزور فأخذ الحاكم من عمرو ودفعه إلى زيد أن العوض على المدعي والشاهدين ، وذكر أن الذي يلزم من العوض مؤخرا أكثر منه مقدما بحسب ما بين الانتفاع نقدا أو نسأ . أفليس هذا هو الذي أنكره ؟ قيل له : إن الذي أنكر هو وجوب زيادة العوض بالتأخير حتى يصير المنع كالأخذ ، وأما إذا كان قدر الزيادة ما حكيته فهو الصحيح ، وذلك لأن أحدنا يبيع الثوب بالدينار نقدا وبأكثر نسأ . ولا يجوز مع كمال العقل أن يؤخر حقه إلا لزيادة مع سلامة الحال . فيجب في تأخير العوض لزوم مثل هذه الزيادة . لكن ذلك إنما يجب إذا كان التأخير يتضمن التفريط . وأما إذا كان التأخير لصلاح المعوض فلا يجب به الزيادة . ولذلك قلنا

---

(1) أي تأخير العوض .

إنه تعالى إذا آلم العبد فاستحق قدرا من العوض أنه لا يزيد بتأخيره إلى الآخرة . فكذلك القول فى الأعواض التى أخرها تعالى إلى الآخرة مما لا يجب به فى الشاهد حق مقدر[1] على وجه . وإنما تصح هـذه المسألة فيما تقدم فى دار الدنيا فكأنه قد وجب على زيد أن يوفر على عمـرو دينارا وهـو متمكن من ذلك، وإذا أخره سنة، وجب به من الزيادة قدر ما بين[2] الانتفاع به نقدا وإلى سنة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم فيما يلزم من الحقوق بأن يزداد بالتأخير، وقد علمنا أن الذى تجوز المطالبة به بعد التأخير القدر الذى وجب أولا . قيل له : إنه لا يمتنع أن يلزم التأخير عوضا من حقه أن يؤخر إلى الآخرة ولا يفعل فى الدنيا، ويكون قدر المضرة الواقع بالتأخير بمنزلة الضرر الذى لا يجب فيه مقدار الدنيـا . وإذا صح ذلك، لم يكن للسائل فيما ذكرناه مطعن .

فإن قال : إن الذى يلزم عقلا مثـل ما أتلفه، وأما الزيادة الواقعـة بالتأخير فإنما تجب بالعقد والشرط . وإذا عدم ذلك لم يلزم . قيل له : قد علمنا أن من له الحق على غيره تلحقه مضرة بتأخيره كما قد لحقه ذلك بإتلاف ثوبه . فلا فرق بين من أسـقط العوض بالتأخير وبين من أسقطه أصلا . وإذا وجب بالتأخير زيادة عوض، فتقديره لا يمكن إلا بما ذكرناه .

وقـد يلزم العوض فى الضرر من غير شرط وعقـد كما يلزم بالشرط والعقد . وإذا صح ذلك فى أصله، فكذلك فى الزيادة الواقعة بالتأخير .

فإن قال : أليس من أتلف ثوبه فقـد أضر به، وهـو فى كل وقت لا يرده أو ما يقوم مقامه عليه مضرته، فهلا قلتم : إن عليه فى كل وقت عوض مجدد؟ قيل له :

---

(١) فى الأصل : حقا مقدرا .   (٢) أى قدر الفرق بين .

إذا كان الذى يلزمه هو بدل الثوب الذى أتلف، وقد علمنا أنه لو كان حاصلا[1] كان لا يصح أن ينتفع به حالا بعد حال، وإنما كان يصح أن يبيعه فى وقت ثم يتعذر ذلك، فيجب أن يكون العوض بمنزلته . لكن بيعه لما كان يختلف نقدا ونسيأة لم يمتنع أن يلزم المتلف له القدر الذى يباع بمثله نسأ إذا أخره، ويلزمه قدر ما يباع بمثله نقدا إذا عجله .

فإن قال : أفتجب هذه الزيادة بالتأخير و يقع ذلك من الموسر والمعسر جميعا أم تختلف ؟ قيل له : متى تعذر عليه الدفع، لم يصر مقصرا بالتأخير، فلا يمتنع أن يلزمه إذا كان موسرا فقط ، ولا يمتنع أن يقال إنه متى أخر فقد لحق المستحق مضرة ، وأن ذلك لا يختلف بأن يتمكن أو يتعذر عليه ، فتصير الزيادة واجبة فى الحالتين، كما يجب العوض على من يقدر ومن لا يقدر، ومن يعلم ما فعله من الضرر ومن لا يعلم، وهذا هو الأولى، لأنه لا يعتبر بالعوض الذى يتأخر إلى الآخرة بأن يكون المستحق عليه ممكنا فى العاجل .

فإن قال : فيجب إذا أخر تعالى العوض لمصالحه أن تلزم هذه الزيادة على هذا القول. قيل له : إنه إذا أخره لمصالحه، صار ما يقابل التأخير من النفع كأنه عجله ، فلا يجب به عوض . وليس كذلك الحال فيما يؤخره الظالم ؛ لأنه قد أضر به ولم يحصل له ما يقابل من النفع، فوجبت الزيادة للتأخير .

فإن قال : أفتجب هذه الزيادة إذا أخر تعالى توفير الأعواض فى الآخرة من وقت إلى وقت ؟

قيل له : إنما يؤخر ذلك للصلحة ، ولأنه أولى فى الحكمة ، فلا تجب هذه الزيادة . ولو صح أنه تعالى يؤخره على غير هذا الوجه، لكان إنما يؤخر بأن يتضمن هذه الزيادة، كما أنه يؤلم فى الابتداء ليضمن العوض .

---

(١) أى لو كان الثواب موجودا .

فصـــل

فى أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام والأمراض

اعلم أن تضمن العوض فيما يفعله تعالى أو يبيحه من الآلام هو بأن يريد فعله الوجه لتعويض، لا بأن يريد العوض فى الحال ؛ لأنه قد ثبت أن العوض من فعله تعالى، وأنه تعالى لا تتقدم إرادته لمراده المبتدأ . فكما يجب فى التكليف أن يكون تعالى معرضا به للثواب وإن لم يرده[1]، فكذلك فى الآلام .

فإن قال : كيف يكون معرضا بالآلام للعـوض وهو لا يريده ؟ قيـل له : بأن يفعله لهذه الوجه ؛ لأنه قد ثبت أن الألم قد يفعل على وجوه معقولة للفاعل قبل أن يفعله، وإنما يقع من جهته على وجه دون وجه بأن يريده على ذلك الوجه . وصارت الآلام فى أنهـا تكون كذلك بالإرادة التى تتناولهـا لا بالإرادة التى تتناول غيرها، بمنزلة الخبر الذى يجوز أن يقع على وجوه فيريده فاعله على وجه دون وجه حتى يقع عليـه . وأما أن يجب أن يكون مريدا لغيره فبعيد . فكذلك القول فيما ذكرناه من الألم ؛ وكأن الألم قد يقع وله تعلق بمـا يكون عوضـا له، كما أن لفظة الخبر تقع ولهـا[2] تعلق بما يكون خبرا عنه . وإنما تقع على هذا الحد بإرادة تتنـاوله كالخبر . ومتى عرى الألم من هذا التعلق، يكون ظلما إذا لم يقع على وجه آخر، كما أن الخبر إذا عرى من التعلق وقع غير خبر . وعلى هـذا الوجه يصح ما نقوله من أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم فى الابتداء من غير أن يريد وقوع النفع . لكنه

---

(1) أى لم يرد الثواب . (2) فى الأصل وله .

ـما علم صحة النفع وما يحصل لهم جاز أن يريد بخلقهم أن يكون واقعا على هذا الوجه ليخرج به من أن يكون عبثا . فلو وجب أن يكون مريدا للعوض حتى يصح أن يكون معوضا للآلم ، لوجب أن يكون مريدا لمنافع الخلق فى الابتداء حتى يصح أن يخلقهم لأجلها . وذلك يوجب أن يكون مريدا للمباحات من فعلهم وللتفضل المبتدأ من فعله . وإذا بطل ذلك ، بطل بمثله أن يكون مريدا للعوض إلا فى الوقت الذى يفعله ، كما نقوله فى الثواب . ويبين ما قدمناه أنه تعالى لو أراد العوض فى حال الألم ولم يفعل الألم لأجله لكان ظالما ، ولو فعله لأجله لخرج من أن يكون ظالما ؛ فيجب أن تكون هذه الإرادة هى المعتبرة . ولم نذكر هذا الفصل[1] لأنه لو صح قول المخالف فيه لكان يطعن فى شىء من الأصول ، لأن الذى دل عليه الدليل أن إرادته[2] لا تتقدم الحوادث من فعله ، لأن ذلك يوجب كونها عبثا . فلو صح أن بهذه الإرادة يصير معوضا للأعواض ويحسن منه الألم لكان قد حصل فيها ما خرجت به من أن تكون عبثا . وإنما أوردناه ليعلم الحال فيه وأن الطريقة التى نقولها فى أن العزم لا يجوز على الله مستمرة .

---

(١) يريد الفارق أو الفاصل .

(٢) أى إرادة الله .

فصـــل

فى هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل
أو لا يصح إلا بالمستحق

اعلم أن فى شيوخنا رحمهم الله من جوز أن لا يكون للظالم أعواض[1] مستحقة، وقال إنه تعالى ينتصف للظلوم منه بأن يتفضل بمثل ما يستحقه من العوض فيفعله ويوفره على المظلوم، فيكون قد تفضل على الظالم بذلك من حيث إسقاط الحق عنه، وأجرى ذلك مجرى الحقوق فى الشاهد فقال: إذا ثبت ما يستحقه زيد على عمرو من المال قد يجوز أن يتفضل عليه بدفع مثله إلى زيد؛ كما قد يجوز أن يتناول من ملك عمرو فيدفع إليه. وأحد الوجهين يقوم مقام الوجه الآخر فى سقوط الحق، وفى أن هذا الفاعل قد انتصف لصاحب الحق. فكذلك يجب فى الغائب. ويفصل بين ذلك وبين الثواب بأن من حق الثواب أن يقع على طريق التعظيم والتبجيل فلا يحسن التفضل بمثله. وليس كذلك حال العوض لأنه بصفة التفضل، فلا يمتنع أن يتفضل تعالى بمثله على من لا يستحقه. وإذا صح ذلك جاز أن يتفضل بأن يوفر ما يستحقه غيره تفضلا، فيكون بمنزلة أن يفعله به.

والصحيح عندنا أنه تعالى ينقل المستحق من الأعواض ولا ينتصف من الظالم للظلوم إلا على هذا الوجه. يدل عليه أن التفضل له لا يفعله. فلو وقع انتصاف المظلوم من الظالم بالتفضل لكان يجوز أن لا يقع بأن لا يتفضل تعالى.

---

(١) فى الأصل أعواضا.

وفى ذلك تجويز أن لا ينتصف تعالى لبعض المظلومين فى الآخرة وأن لا يصح منه الانتصاف لهم لو لم يتفضل . وقد علمنا أن ذلك لا يصح من جهة العقل ؛ لأن ما قدمناه من الدليل قد أوجب أنه تعالى لا بد من أن ينتصف لجميعهم ، كما دل الدليل على أنه لا بد من أن يوفر الأعواض المستحقة عليه على جميعهم .

فإن قال إنه قد ثبت أنه تعالى ينتصف للجميع ، فيجب أن يعلم بذلك أنه سيتفضل على من لا عوض له من الظالمين فى الدنيا فيوفر ذلك على المظلوم . قيل له : إن ثبت ذلك فبالسمع يثبت . ويجب أن يجوز من جهة العقل ما ذكرناه حتى يجوز فى كثير من المظلومين أنه تعالى لا ينتصف لهم من الظالمين . وفى ذلك نقض ما دللنا عليه من وجوب الانتصاف على الله لكل مظلوم . ويبين ذلك أنا متى جوزنا ما ذكرناه ، فيجب أن يجوز من جهة العقل أنه تعالى إنما ينتصف للمظلومين ممن ظلمهم بأن يتفضل على جميعهم ؛ لأنه إن جاز أن يتفضل على من لا عوض له ، فيجب تجويز ذلك فيمن له عوض ، لأن العوض الذى يستحقه لا يكون أكثر من الثواب . وإذا جاز منه تعالى أن يتفضل على المثاب ، جاز أن يتفضل على المعوض . وهذا يوجب أن الأمر من جهة العقل أن لا ينتصف تعالى لأحد من المظلومين بأن لا يتفضل عليهم بمثل ما يستحقونه على الظالمين ، وعوض الظالم ثابت له . وهذا نقض للقول[1] بأن العقل يوجب الانتصاف .

وبعد ، فإن صح أن يتفضل تعالى على الظالم بما يوفر به حق المظلوم عليه ، فيجب أن يصح ذلك من غير الله تعالى فى الآخرة . فيجب بمثله أن لا يصح منه تعالى على طريق التفضل . على أنه سبحانه لو تفضل بذلك ، كان لا يكون ما فعله

(١) فى الأصل القول .

انتصافا للمظلوم من الظالم ، لأنه ليس للظالم فى ذلك الفعل حق ، وإنما يجدثه[1] تعالى ، فهو بمنزلة ما يتفضل به . وإذا لم يتضمن ذلك ما ذكرناه من الانتصاف ، فيجب أن يكون الحق على الظالم ثابتا .

فإن قال : أليس فى الظلمة من يقدم على قتل عظيم وغصب عظيم حتى يبلغ ما يأتيه المبلغ الذى يعلم أن مثل عوضه لا يستحقه على الله تعالى . فإذا صح فى مثله أن ينتصف للمظلومين منه ، فإنما يصح بما يتفضل به ، وفى هذا صحة ما قلناه .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يمكن القطع على ذلك ؛ لأن قدر ما يلحق الظالم من الغموم والآلام والمصائب وأسباب الخوف يكاد نضبطه . وقد يجب العوض فيما لا نعلمه من ذلك ولا يضبط قدر ما يستحق به ؛ فلا يمتنع فى القليل من ذلك أن يستحق به العظيم من العوض . وإذا صح ذلك ، فمن أين أنه لابد من أن يتفضل تعالى بما يتم به انتصاف المظلومين منه ؟

فإن قال : فيجب فيمن لا عوض يستحقه على الله تعالى أن يكون ممنوعا من الظلم . قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه وإن لم يستحق فيما مضى ، فقد يجوز أن يستحق فيما يستقبل . والمعتبر عندنا أن يرد الآخرة وهو مستحق الأعواض . ولا يوجب أن يكون ما يستحقه متقدما لوقت ظلمه .

فإن قال : لو وجب أن يكون له عوض ليصح أن ينتصف للمظلوم منه ، لوجب أن يكون استحقاقه له متقدما ليصح منه تعالى أن ينتصف للمظلوم منه فى كل حال بعد وقوع ظلمه . قيل له : إنما كان يجب ذلك لو لم يثبت للانتصاف وقت مخصوص . وأما إذا ثبت أن وقته الآخرة ، فلا معتبر إلا لما يتقدمه فقط .

---

(١) أى يبتدئ الفعل .

هـذا ، وغير ممكن للسائل أن يوجد[1] من يقطع من حاله على أنه قبـل حال ظلمه لا يستحق أعواضا ؛ لأن المرء قبل حال عقله قد يستحق الأعواض الكبيرة لمضار تلحقه لا يعلمها أو يعلم بعضها دون بعض . وإذا لم يمكن القطع على ما قاله ، فقد سقط سؤاله .

فإن قال : فإن كان فى الظلمة من لا عوض له عند الله تعالى ، لكنتم تقولون إنه تعالى يمنعه من الظلم بأن يزيل التكليف عنه ، أم تقولون إنه لا يمنع والتكليف ثابت . وإذا لم يجز المنع مع التكليف ، صح أنه تعالى كان لا يمنعه . وإذا لم يمنعه ووقع الظلم والانتصاف للمظلوم منه ، لا يمكن إلا بالتفضل .

قيل له : إنا نقول فيما سألت عنه إنه تعالى إما أن يمنعه بزوال التكليف جملة ، أو زوال التكليف فى هذا الظلم فقط لمنع مخصوص ، أو يمنعه من الظلم بضرب من الشواغل فلا يقدم عليه ؛ لأن الغرض فيمن هـذا حاله أن لا يقع منه الظلم ، فبأى وجه لم يقع ، فالحال واحدة . ولا يجب فيمن هذا حاله أن لا يكون مكلفا من حيث منـع من فعل واحد . ألا ترى أن أحدنا ممنوع من[2] ظلم القوى ، بل ملجأ إلى الامتناع منه والتكليف فى سائر الوجوه ثابت؟ على أنا قد بينا أنه تعالى إنمـا يمنع من ذلك بضرب من المنـع إذا كان المعـلوم أنه كما لم يستحق العوض فيما سلف ، فهـو غير مستحق له فى المستأنف قبـل ورود الآخرة . وإذا كانت المسألة عمن هـذا حاله ، فالجواب ما قدمناه ، وإلا فالمسألة عنا زائلة . على أنه قد ثبت أن الكفار والفساق المستحقين للنـار لا يتفضل تعـالى عليهم بشىء . فلو كان الأمر على ما قاله المخالف من أنه تعالى يجوز أن يتفضل على الظالم بما يكون انتصافا للمظلوم منـه — ومن جملة الظلمة من هو كافر على ما بيناه — أدى ذلك

---

(١) الأفضل : يجد . (٢) فى الأصل : من .

إلى أنه تعالى يتفضل على الكفار فى الآخرة ؛ لأن ما ينقله عنهم إلى المظلوم تفضلا كأنه مفعول به[1]، وفساد ذلك يبين صحة ما ذكرناه . على أن فى الشاهد إذا تفضل أحدنا بحق زيد على عمرو ، فلهذا التفضل مزية على التفضل المبتدأ على زيد وينفصل منه[2] بضرب من الفصل ؛ لأن هذا التفضل يسقط المطالبة فى الحال أو التالى ، المعلومة أو المظنونة[3] . ومتى تفضل ابتداء لم يقع هذا الحكم ، ولأن بهذا التفضل تتغير حال الحق ، فيقبح ما كان يحسن . وليس كذلك حال التفضل المبتدأ . وقد علمنا أن ذلك كله لا يصح فى الآخرة ؛ فلا يكون بين أن يتفضل تعالى على المظلوم ابتداء، وبين أن يتفضل عليه بما له من العوض على الظالم فرق ؛ لأن المطالبة لا تصح مع الله تعالى ، ولا حال الفعل يتغير من كل وجه، وذلك يمنع فى هذا التفضل من أن يكون مسقطا للحق ، وإذا كان الحق ثابتا، فقد صح أنه لا يزول فى الآخرة عن الظالم إلا بنقل عوضه الذى يستحقه . وقد بينا من قبل كيف يقع النقل وشرحناه بما لا معنى لإعادته .

---

(١) أى كان من فضله .

(٢) أى يختلف عنه .

(٣) أى المطالبة المعلومة أو المظنونة .

فصــل

فى أن الانتصاف لا يجوز أن / يقع بالثواب
وإنما يقع بنقل الأعواض

إنما قلنا ذلك لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل؛ فلو نقل تعالى ما يستحقه الظالم فى دار الدنيا، الثابت بعد ظلمه، من الثواب إلى المظلوم، لوجب أن يكون منقولا على جهته[1] وصفته. وهذا يوجب أن المظلوم مثاب من غير أن يستحق الثواب بعمله. وقد علمنا أن ذلك لا يصح.

فإن قال: هــلا قلتم إنه يستحق ذلك بالظلم الواقع فيــه كما يستحقه بالطاعة والإخلال[2] بالقبيح؟

قيل له: إن الظلم فعل لغيره فيــه، فلا يجوز أن يستحق الثواب عليه، وهو مع ذلك قبيح لا يصح ذلك فيه.

فإن قال: جوزوا أن ينقل تعــالى من ثواب الظالم إلى المظلوم اللذات دون التعظيم، لأن أحدهما متميز عن الآخر فلا يؤدى إلى ما ذكرتم من الفســاد.

قيــل له: إن المثاب لا يستحق من اللــذة جزاء إلا على وجه التعظيم؛ فمتى نقلت اللــذة ولم يصح نقــل ما يضامها من التعظيم، أدى ذلك إلى أنه لا يصح أن يفعل هــذا التعظيم على الوجه الذى استحقه المثــاب به. وقد علمنا أن ذلك لا يصح لأنه يوجب أن لا يخرج تعالى من الواجب الذى وجب للمثاب عليه.

---

(١) أى جهة الثواب.

(٢) يريد عدم فعل القبيح والإنسان لا يخل بالقبيح وإنما يخل بالحسن.

فإن قال : إن هذا التعظيم يرجع إلى القصد فيفعله تعالى بانفراده .

قيل له : إن المثـاب استحقه لا على هــذا الوجه، فمتى وقع كذلك ، لم يكن هو المستحق .

فإن قال : جوزوا أن يفعل به هذا التعظيم مع لذة أخرى ، فيكون فاعلا لما يستحقه المثاب .

قيل له : إن انضمام هذا التعظيم إلى ذلك التعظيم لا يؤثر، فيكون وجوده كعدمه ، ولأن هذا التعظيم إنما استحقه المثاب مع هذه اللذة ، فمتى فعل مع غيرها يصير كالمبتدأ ، فلا يقع موقع الثواب . على أن اللذة إذا نقلت متجردة عن التعظيم لم تكن ثوابا . فلا يصح مع ذلك أن يقال إن ثواب الظالم الثابت قـد نقل ، بل يكون ما يفعله تعالى من ذلك تفضلا ويبقى ثوابه مستحقا ، وفى ذلك تصحيح ما قـدمناه من أنه تعالى إنمـا ينتصف لبعض العباد من بعض بالأعواض فقط ، وإنما صح فى العوض أن يجعل جزاء من عقابه لأن العقاب مما يجوز إسقاطه تفضلا ، فصح أن يسقط بالعوض ويفارق الثواب فيما قدمناه .

فصـــل

فى بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك

قد بينا من قبل أن أجل المرء هـو وقت الموت ، وأنه متى قيل فى الحى إنه قطع أجله فهو على ضرب من التقدير والمجاز ، وبينا أنه لايمتنع مع ذلك فى القادر أن يقتل من لولا قتـله لـكان يعيش مدة من الزمان . وإذا صح ذلك ، فالواحد منـا إذا قتل من هذا حاله ، صـار قاطعا له بهـذا القتل عن ضروب من المنافع لا يكون قاطعا عن مثلها بقتل من المعلوم أنه لولا قتـله لـكان يموت لا محـالة . فلا يمتنع أن يقال فى هذا القتيل إنه يستحق به[1] من العوض أكثر مما يستحق بذلك القتل ، لأنه مع القتل قـد قطع عنـه منافع كانت معلومة فزالت بالقتل ، فيصير حال هـذا القاتل كحال من يمنـع غيره من تجارة ونيل منفعة تحبس لأجله ، لأن عوضه أكثر من عوض من أمسكه وآلمـه من غير أن يفوته[2] بذلك ماذكرناه .

وقـد بينا فيا تقدم أن ما يجرى مجرى الضرر لامعتبر فى وجوب العوض فيـه بالمعرفة والعلم ، فسواء علم المقتول أو لم يعلم ، فالحال لاتتغير .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب استحقاق العوض لابضرر ولا غم ؟

قيـل له : إن تفويت النفـع الذى قـد علم أنه يحصل بمنزلة المضرة ، وإذا أوجبنا العوض بالقتل وهو ضرر ، لكنا حكمنا بزيادة العوض فيه إذا كان يقطعه عن المنافع ، لأنه نفع أعظم فى كونه مضرة ، فلا سؤال علينا فى ذلك .

فإن قال : فلو أنه تعالى أمات زيدا من غير ألم لكنتم توجبون عليه العوض .

---

(١) أى بالقتل . (٢) فى الأصل فوته .

قيل له : إذا أماته تعالى لم يمكن أن يقال إنه قطعه بذلك عن منافع كانت تحصل له من جهة الغير ؛ لأن منافع الحى إنما تكون من قبله تعالى . فمتى أماته من غير ألم لم يتضمن ذلك قطعه عن المنافع التى كانت تصل إليه من قبله سبحانه . على أن المنافع الواصلة من قبله جل وعز لو لم يمت زيدا تفضل لله تعالى أن لا يفعله[1] . فبإماتته يكون قد قطع ما كان له أن لا يفعل ، وليس كذلك حال القاتل ؛ لأنه لولا قتله لكان الواجب على القديم تعالى أن ينفع المقتول ، لأنه تعالى متى أبقاه[2] وأحوجه إلى الأمور، فلا بد من أن يرزقه أن يفعل ما يقوم مقام ذلك ، على ما بيناه فى باب الأرزاق .

وإن كان المعلوم من حال هذا القاتل أنه لو لم يقتله لكان يقتله ظالم آخر بعد سنة ، فالذى يلزمه من العوض فى قطع المنافع هو هذا القدر ؛ لأنه الذى انقطع لأجل قتله . وأما ما بعد القتل الثانى من المنافع فلم ينقطع لأجل قتله ، لأنه لو لم يقتل لكان سينقطع بقتل القاتل الآخر .

فإن علم المقتول أنه إن لم يقتله هذا القاتل فسيبقى مدة ، فالمعلوم أن هذ القتل نفع أعظم لما يقارنه من غمه بقطع المنافع . يبين ذلك أن المقتول متى علم أنه لو لم يقتل لكان سيموت لامحالة ، يكون القتل أخف عليه ، وغمه أقل منه إذا لم يكن هذا حاله . فيجب أن يكون العوض بحسب هذه الأحوال .

فإن قال : فيجب فيمن قتل غيره وقد علم المقتول أنه لا يبقى أن يكون العوض يسيرا .

---

(١) ليس المراد " تفضل لله " بل تفضل يحتمل أن الله لا يفعله .

(٢) فى الأصل بقاه .

قيل له : إن عوضه يكون أقل ممن حاله خلاف هذه الحال على ما بينا وإن لم يحط العلم بقــدر نقصان عوضه . وإن لم يحصل للمقتول العلم بأنه سيعيش ، لكنه قوى فى ظنه كما يقوى مثــل ذلك فى ظن الشاب وما يحصل لظنه من المزية على الشيخ ، فيجب أن يكون قتله أعظم ؛ لأن الغم الذى يقارن القتل فيه يكون أكبر . وإن كان المعلوم فى المقتول أنه لولم يقتله قاتل لكان يحصل له نعم يتمتع بهــا من أموال وأولاد ، فيجب أن يكون عوض قتله أكبر من عوض من يعلم أنه يبقى على فقر وتقتير . فعلى هذه الطريقة يجرى هذا الباب .

فإن قيل : فــا قولكم فى عوض زوال ملكه بالقتل ؟

قيــل له : إذا كان ملك يزول بالقتل انتفاعه به ويعلم أو يظن أنه لولا القتل لكان سينتفع به فالعوض الواجب يكون أكثر منه فى قتل من ليس هذا حاله .

وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى إذا أمات زيدا وله أملاك ، فيجب أن يكون عوضه أكثر ، وبينا من قبل الخلاف فى ملكه لو زال إلى من يجب أن يزول إليه ، أو من يكره من وارث وغيره ؛ فكيف تختلف حال العوض بذلك ، فلا وجه لإعادته .

فإن قال : أفتسوون بين قتل المكلف وغيره فيما ذكرتم ؟

قيل له : إذا كان غير المكلف كالمكلف فيما ذكرناه من الوجوه ، وفى أن قتله محــرم ، فالحكم واحد ، وإن كان للمكلف العاقل فيما يحصل له من الغموم مزية ليست لغيره . وأما إذا كان غير المكلف ممــا يحل قتله بالشرع كالدواب المؤذية ، فعوضها على الله تعالى دون القاتل لمــا بيناه من إباحته للضرر كفعله له فى تكفله بالعوض .

وأما إذا كان الكلام فيما يجوز أن يذبح من البهائم، فمتى ذبحها الذابح الذى يحل له أن يذبح، فعوضها على الله تعالى على ما بيناه من قبل .

فإن قال : إذا ذبح زيد غنم غيره، ما الذى يلزمه من العوض لذلك الغير، وهل يكون عوضها على الذابح أو على الله سبحانه ؟

قيل له : إن الذى يجب فيه العوض على الله تعالى الذبح المباح ؛ لأنه بإباحته قد تضمن العوض . وأما اذ كان محظورا، ففاعل الذبح ظالم بذبحها، فيجب أن يكون عوضها عليه، كما يجب ذلك لو قتلها على غير وجه الزكاة أو قطع أعضاءها .

فإن قال : فيجب أن لا يحل أكلها .

قيل له : لا يمتنع أن يحل ذلك سمعا، وإن [كان] الذبح محظورا، كما يحل ذلك إذا ذبحها المالك بالسكين المغصوب[1]، أو فى وقت يلزمه فعل الصلاة على التضييق . وأما ما يجب لمالكها من العوض فيجب أن ينظر : فإن كان الذابح قد علم أنه لولم يذبحها لماتت وبطل انتفاعه بها، فهو من جهة السمع نافع للمالك غير ضار له، فلا عوض عليه . ولا يعتبر فى هذا الباب بعلم المالك ؛ لأن كون هـذا الذبح نفعا لا يتغير إذا كانت[2] الحال هـذه بعلمه أو فقد علمه . وأما إذا ظن ذلك ولم يعلمه، فليس له ذبحها وعليه للمالك العوض، إذا كان المعلوم أنه لولا ذبحه لها لكان سينتفع بها[3] . وأما إن كان المعلوم أنه كان لا ينتفع بها لموت يلحقه أو يلحقها، فلا عوض إلا فى غم يناله فى الحال، ويكون العوض فى أحد الوجهين للوارث .

فإن قال : أفيحل له أن يذبحها لغلبة هذا الظن ؟

---

(١) المغصوب الضعيف .   (٢) فى الأصل كان .

(٣) فى الأصل فيها .

قيل له : ليس له ذلك إلا برضا المالك ، لأنه قد يجوز أن يكون ظنه[1] مخالفا لظن الذابح . فكما ليس له أن يؤلمه إلا برضاه ، فكذلك القول فى ذبح غنمه ؛ إلا أن يكون المالك ممن يدبر الذابح أمره ، فيكون له ذلك إذا غلب فى ظنه ما ذكرناه، كما له فيما يملكه من الغنم .

فإن قال : فيجب على هذا فى الغاصب متى غصبه مالا ، والمعلوم أن المغصوب لا ينتفع به فى المستقبل ، أن لا يكون له العوض .

قيل له : قد حصل ظالما فى الحال بما غصب، مضرا به فالعوض واجب عليه . لكنه قد يجوز أن يختلف بحسب ما يعلم من حاله من انتفاعه به فى المستقبل أو خلاف ذلك ، وبحسب امتداد وقت انتفاعه أو انقطاعه .

فإن قال : فإذا كان المعلوم أنه يموت فى الثانى[2] من حال غصبه لو لم يغصبه المال ، أفيجب له عليه العوض ؟

قيل له : قد أضر به فى الحال، فيلزمه له العوض ويلزمه للوارث من بعد العوض بالحبس عنه ؛ لأنه حابس لملكه كما أنه أخذ ملك الأول .

وأما الحاكم إذا قبل[3] فورا بالشهادة أو الإقرار ، والمعلوم خلاف ذلك ، فقد بينا أن العوض فى ذلك على المدعى والشهود دون الحاكم . وحكم العوض الذى عليهم يجب أن يجرى على ما قدمناه فى زيادته ونقصانه للوجوه التى قدمناها . وكذلك القول فى كل قتل تولده[4] بسبب كان الباطن فيه خلاف ما ثبت بالبينة .

فإن قال : فيجب فى القاتل إذا قتل مؤمنا يعلم من حاله أنه لو بقى لكفر ، أن يكون محسنا إليه ولا يستحق عليه العوض .

---

(١) أى ظن المالك .
(٢) أى الوقت الثانى .
(٣) لعلها قتل .
(٤) أى حكم فيه .

قيل له : إن الكفر الذى يقع منه يحصل باختياره ، فلا يخرج القاتل من أن يكون مضرا على وجه مخصوص . فالعوض واجب عليه ، كما يجب عليه لو لم يكن المعلوم أنه يؤمن . ألا ترى أن قتله له يقبح فى الحالين؟ ولو زال العوض لأجل ما ذكره، لوجب أن يحسن لمثله .

فإن قال : أوليس لوكان المعلوم من زيد أنه لو بقى لكان بقاؤه مفسدة لجماعة من المكلفين ، أنه يحسن قتله ؟

قيل له : إن هذا القتل يقبح على كل حال من القاتل إلا أن يرد سمع بذلك؛ لأنه إن لم يقتل، فلابد مع تقديم التكليف من أن يفنيه تعالى بإماتة أو غيرها ، لأنه تعالى يفعل المصلحة للمكلفين .

فإن قال : فلو أقر من يدعى عليه القتل بأنه قتل كاذبا فاقتص الحاكم منه ، أكان يجب العوض على المدعى ؟

قيل له : لا يجب ذلك لأنه بإقراره[1] قد أسقط العوض عن غيره : لأنه المتعرض للقتل والفاعل لما معه حسن من الحاكم ذلك . وتصير الدعوى كأن لم تكن . وتفارق حال ثبوت القتل بالبينة : لأن هناك العوض على الشهود والمدعى من حيث لم يبطل بأحدهما الآخر؛ وإنما وجب على الحاكم الحكم لمجموعهما . فلذلك وجب العوض على الجميع . وعلى هذا الوجه قال الفقهاء إن العوض يجب على الشهود وإن زادوا على قدر الحاجة ؛ لأن الحكم لما لم يتعين بشهادة بعضهم لم يكن العوض بأن يجب على بعضهم أولى من بعض . وزوال الإملاك بحكم الحاكم إذا وقع ببينة وإقرار يجب أن يجرى على الوجه الذى ذكرناه . ولهذه الجملة قلنا فى الشهود إذا رجعوا ، أو المدعى إذا أكذب نفسه ، إن ذلك الفعل يجعل كأنه

(١) أى أقرار المدعى عليه .

واقع من جميعهم ، فيلزم من الأبدال الواجبة فى الدنيا على قدر ما يخصه ، و إن كان حال المدعى إذا أخذ المـال يفارق حال الشهود فى أنه يلزمه — إذا كان قائمـا — مالا يلزمهم من رده ، وإذا أبلغه[1] ، يلزمه من ذلك أكثر ممـا يلزم الشهود ؛ لأنه يلزمه بـدل الجميع . وليس كذلك حال كل واحد من الشهود . ولأنه إذا وقع ، لا يرجع عليهم كما قد يرجع الشهود عليه .

فإن قال : فـما قولكم فى العبد إذا قطع ملكه أو منافعه لسبب وارد من قبله تعـالى ؟

أتقولون إن العوض على الله سبحانه ؟

قيل له : قـد بينا القول فى ذلك ، وأنه تعـالى متى فعل السبب الذى عنده يحسن من نفس المـالك أن يفعل بملكه ونفسه ما ذكرناه ، فالعوض عليه تعالى وكذلك[2] إذا كان الفاعل غيره . ولهـذه الجملة قلنا إنه تعالى إذا أمرضه فأحوجه إلى مداواته بما يشق ، فالعوض عليه . وإن أحوجه تعالى إلى بذل مال فى هذا الباب ؛ فالعوض عليه أيضا ؛ لأنه يصير بفعله السبب المقتضى لذلك ، كأنه قد فعله . ولو أن عليلا أمر الطبيب بأن يبط جرحه[3] ، لكان العوض على الله سبحانه دون الطبيب لأنه فى حكم الملجئ له إلى ذلك . وقد بينا نظائر ذلك من قبل كنحو الحجامة وغيرها ؛ لكن الحجـامة قد يفعلها لمنفعة كما يفعلها لدفع ضرر . فالمفعول لدفع الضرر حكمه ما قدمناه . والمفعول لمنفعة يخالفه ويجرى مجرى التجارات . و إن وقعت المنفعة بها ، فلا عوض عليه تعـالى . و إن لم تقع ، فالعوض عليـه سبحانه ؛ لأنه أحوج إلى ذلك من جهة اختلاف منفعة يدفع بهـا فى المستقبل مضرة . وأما إن فعـل

---

(١) أى أبلغ المـال .

(٢) فى الأصل فكذلك .

(٣) بط القرحة أى شقها .

فتلك لمنفعة فقط ولا يدفع بها مضرة على وجه ، فالأولى فيها ما قدمناه من أنه تعالى لما حسنها فى عقله ، صار بمنزلة المبيع لذلك ، فيجب أن يكون متضمنا لعوضها كما ذكرناه فى ذبح البهائم . وعلى الوجه الذى قلنا إنه متى حسن فعل زيد للضار عند فعل عمرو فالعوض على عمرو ؛ لأن فعله هو السبب الذى له حسن من زيد ما فعله . وهذا الوجه الذى اعتبره شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى باب المضار الواقعة من فاعلين فقال : إذا كان أحدهما يحسن عند فعل الآخر ، فالعوض على الأول ، وإذا كان الثانى قبيحا كالأول فعوض الفعل الثانى عليه . مثاله أن يضع الطفل تحت البرد ، فقد علمنا أن إماتته بذلك حسنه ؛ وإن روعه الأسد فعدوه على الشوك حسن . فالعوض فى هذا الباب على من فعل الأول . وإن رمى زيد عمرا بين يدى الأسد فافترسه ، فالعوض على الأسد ، لأن فعله لم يحسن لأجل فعل الأول ولا كان ملجئا ألبتة ، فيصير هذا الفعل فى حكم المبتدأ . ولهذه الجملة قلنا إن الساعى لا عوض عليه ؛ لأنه وإن سعى إلى السلطان بغيره فظلمه ، فليس يخرج فعل السلطان من أن يكون ظلما قبيحا ، فيجب أن يكون العوض على السلطان ، وإن كان الساعى مستحقا للذم بما فعله . وكذلك القول فى المعرف والدال . ولهذه الجملة قلنا إن العوض فيما يوجد من الظلم على المستخرج القائض دون الكاتب المعرف[1] إلا أن يكون هذا المستخرج فى حكم المحمول على فعل فيكون الحكم فى العوض على ما قدمناه .

---

(١) قوله على المستخرج القائض معناه واقع عليه : أى العوض واقع عليه دون الكاتب المعرف ، والمراد بالمعرف الدال .

فصـــل

فيما يجب من الأعواض بقطع المنافع والمنع منها

اعلم أن إزالة الأملاك إنما يجب بها العوض لأنهـا تتضمن المنع من الانتفاع بها ؛ لأنه لا معتبر بالأعيان فى هذا الباب ، وإنما تعتبر المنافع والمضار . وإذا كان المغصوب يحتاج فى الانتفاع إلى ما غصب منه ، أو يلحقه بفقده مضرة ، وجب له العوض على الغاصب إما معجلا وإما مؤخرا إلى الآخرة على ما بيناه . وقـد علمنا أن المنع من الانتفاع بما للمرء أن ينتفع به يحل هذا المحل ، فيجب أن يلزم به العوض . فلو أن ظالمـا منع الواحد منـا من التصرف فى التجارات وغيرها أوقاتا معلومة ، لكان عليه العوض . وإن منعه لضرر وألم فله العوض من وجهين : أحدهما بدلا عن الضرر ، والآخر عمـا فوته من التصرف والانتفاع . ولذلك قال شـيوخنا : لو جلس زيد على صدر عمـرو لكان عليه العوض ، والواجب عليه أن يزول عن هذه الحال . وإن منعه مانع من القيام عن صدره ، فالعوض فى المستأنف على المـانع دون القاعد ؛ لأن ذلك الضرر إن كان مـن فعل القاعل أو من فعلهما من جهة المـانع فقد أتى ، لكن هذا إنما يجب متى كان القاعد يقوم لولا المنع . وأما إذا كان منع المـانع يزيد القعود فـيما يشتركان فى المضرة ، فيجب أن يكون العوض عليهما جميعا . ولهذه الجملة قال شيوخنا : إن حجرا معلقا بسقف أرسله مرسل بأن قطع فسقط على رجل فقتله ، فالعوض على القاطع وإن كان القتل واقعا بالاعتماد الذى فى الحجر وهـو من فعله تعالى ؛ لأن القاطع هـو الذى عرض لهـذه المضرة على ما ذكرناه فى نظائره .

فإن قال : فما قولكم فى الظالم إذا منع رجلا من الانتفاع بعبده بغصب أو غيره ؛ أتقولون إن عليه العوض فى ذلك ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : أفترتبون ذلك على آختلاف الفقهاء فى هذا الباب ؟

قيل له : إن الفصل يقتضى أنه له على الظالم العوض فيما منعه من الانتفاع بعبده ، و إنما آختلف الفقهاء فى العوض المعجل فى الدنيا ؛ فقال بعضهم إن ذلك واجب معجلا ، وقال بعضهم لا يجب ذلك ، وأما العوض فى الآخرة فالعقل يقتضيه .

فإن قال : خبرونى عن الظالم إذا منع الإنسان من الانتفاع بولده الحر ؛ أيجرى مجرى المملوك فى هذا الباب أم لا ؟

قيل له : إذا كان الذى منعه من الانتفاع بولده هو حقه فمنعه منه ، فلا فرق بين أن يكون حرا أو مملوكا ؛ لأنه فى الحالين قد أضر به بما منعه من حقه ، فيجب أن يكون العوض عليه ، و إن كان الولد قد لحقته[1] مضرة بما فعل ، فله أيضا عليه عوض .

فإن قال : أفتقولون فى المملوك إنه إذا غصبه الغاصب أن له[2] العوض ، كما يجب العوض لسيده ؟

قيل له : إن لحقته المضرة فله العوض كما يجب العوض لسيده .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى إذا أمرضه ومنعه بالمرض من الانتفاع بما أوتى من الرزق أن له على الله تعالى العوض ؟

---

(١) فى الأصل لحقه . (٢) أى المملوك .

قيل له : كذلك نقول ، وذلك لأنه تعالى إذا رزقه فإنما يرزقه لينتفع به ، وإذا منعه من ذلك ، صار ذلك المنع بمنزلة نفس الأمراض ، لأنه إنما يفعله لمصلحة ، فيكون له عوض ، ولذلك قلنا إن الأمراض النازلة بجسم الغنى[1] يجب بها من العوض أكثر مما يجب إذا نزلت بجسم الفقير ، لأنه لا يلحقه من الغم والأسف بحرمان الانتفاع مما تحتوى يده عليه ، ما يلحق الغنى ، فيكون موقع الآلام أعظم .

فإن قال : أفتعتبر فى باب المنع من الانتفاع من العوض مثل ما يعتبر فى إزالة الأملاك فى أنه لا يتكرر ؟ قيل له : إن الملك الذى تزال يدا الإنسان عنه إذا كان مما لا ينتفع [به][2] نفسه ، وإنما ينتفع به من حيث يتوصل به إلى الأغراض كالمال ، فإنه يجب فى عوضه رد مثله أو ما يقوم مقامه من القيمة . وليس كذلك الحال فى العين التى يتكرر من الإنسان الانتفاع بها ، لأن الظالم إذا منعه الانتفاع بها وقتا بعد وقت ، فلا بد من أن يكون العوض عليه على قدر ما منع من الانتفاع . ولذلك متى تناول هـذا الانتفاع عقد من العقود ، فالذى يحترثه[3] من الأجرة يكون بحسبه فى القلة والكثرة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم متى منع الإنسان من الانتفاع بكتبه والنظر فيها ، أو بالمدارسة والمذاكرة ، أن يجب العوض على من منعه . قيل له : كذلك نقول ، لأن الذى منعه منه من حقوقه[4] التى كان له أن يفعلها ، فلا بد من أن يلزم فى المنع منها البدل . ولذلك متى منع العالم من الانتفاع بعلمه فيما يخصه / ويتعداه

---

(١) فى الأصل الفنى عنها ، ولا معنى لكلمة عنها .

(٢) به ساقطة .　　　(٣) غير واضحة فى الأصل .

(٤) من حقوقه : الجار والمجرور خبر لأن .

يكون موقعه فى العظم فوق موقع من ليس بعالم[1]؛ لكن المنع فى العالم على ضربين : أحدهما لا يتأتى، وهو ما يتعلق بالفكر والنظر، وإنما يتأتى ذلك فيما يتصل بالنظر فى الكتب والمدارسة .

فإن قيل : أليس هذا المنع يستحق المانع عليه العقاب ، فكيف يستحق به العوض ؟ قيــل له : إنه غير ممتنع استحقاقهما جميعا على ما ذكرنا فى ظلم الظالم . وإنمــا يمتنع استحقاق العوض بالفعل الذى يستحق به الثواب فى العوض الذى يستحق على الله تعالى؛ لأنه إذا أوجب العقل علينا مع ما[2] فيه من المنفعة ، استحققنا عليه الثواب دون العوض . وإذا ألجأ إلى المضرة، استحققنا العوض دون الثواب على ما قدمنا تفصــيله . فأما العقاب، فالأقرب أن يجتمع مع العــوض فيما يكون إضرارا بالغير؛ لأنه لايستحق ذلك العبد العوض إلا وذلك الفعل قبيح، فيستحق العقاب عليه أيضا إذا كان على صفات مخصوصة . وإنما يمنع من أن يكون الفعل عقــوبة ويستحق به الثواب على ما بيناه ، لأنا قــد دللنا على أن الكفارات وما شاكلها لا تكون عقوبات على الحقيقة ، لأنها عبادات تستحق بها[3] الثواب، وإن صح فى الحدود الواقعة بها[4] من فعل غيره أن تكون عقوبة، لأن من حقها أن لا يصح استحقاق الثواب بها . وبينا أن بعض الفقهاء إذا قال فى بعض الكفارات إنهــا عقوبة، فإنما يعنى بذلك أنها تجرى مجرى العقوبة من حيث تعلقت بالمأثم[5] ، فلم يصح وجوبها إلا معه ، وأجراها مجرى الحدود فى هذا الباب . فأما أن نقول فيها إنهــا عقوبة فى الحقيقة فمحال . وكيف يصح أن تكون كذلك وقد تعبد بها العبد وألزم

---

(١) فى الكلام نقص لأن الجملة غير مفيدة .

(٢) فى الأصل : معما .

(٣) فى الأصل : به .

(٤) فى الأصل : به .

(٥) يقصد الإثم .

أن يأتى بها بنية مخصوصة كسائر العبادات . وضمن له الثواب عليها[1] . فلئن جاز فيما هذا حاله أن يكون عقوبة ، ليجوزن فى كل التكليف أن يكون عقوبة على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ . وإذا بطل ذلك بما بيناه ، فكذلك القول فى الكفارة . وكل ذلك يبين أن استحقاق الثواب بالفعل يمنع من أن يكون عقوبة ، ويمنع من استحقاق العوض على ما بيناه .

فإن قال : فإذا منعه الظالم من الانتفاع بزوجته وجاريته من جهة الاستمتاع أيجب له العوض؟ قيل له : نعم : ولا معتبر فى هذا الباب باختلاف الموانع ، وإنما المعتبر أن يكون مانعا له انتفاعا[2] هو حقه . فمتى حصل منه ذلك ، صار بمنزلة من غصب على ملكه ؛ لأنا قد بينا أنه إنما يلزمه العوض لا لعين الملك ، لكن لأن غصبه قد تضمن المنع من الانتفاع ؛ فلذلك يجب إذا لم يكن ذلك الشيء الذى منعه من الانتفاع به مملوكا .

وأما إذا امتنع الإنسان من الانتفاع بما له أن ينتفع به ولحقته[3] مضرة وغم ، فلا عوض له ؛ لأنه إضرار منه بنفسه . وقد بينا أن ما يجرى هذا المجرى لا يستحق به عوضا .

فإن قال : فيجب إذا منعه من الانتفاع بالمباحات التى لم تشتمل يده عليها وهى له معرضة أن يكون عليه العوض ، قيل له : لا يجب ذلك ، لأن الانتفاع بذلك المباح لم يثبت أنه من حقوقه ؛ لأن ذلك إنما يثبت متى حازه واختص به ، وإلا فليس هو بأحق به من غيره . وإذا كان كذلك ، فإنما يلزمه العوض بأن يمنعه من غيره . فأما بأن[4] يمنعه منه فلا يجب فى ذلك ، وصار المباح فى أنه لا بد فيه

---

(١) فى الأصل : عليه .

(٢) فى الأصل : انتفاع .

(٣) فى الأصل : لحقه .

(٤) أى العوض بأن .

من مقدّمة ليصير الانتفاع به من حقوقه بمنزلة ملك غيره فى أنه يصير الانتفاع به من حقوقه إذا تقدّمت الهبة . فكما لا يجب بالمنع من ذلك عوض[1] ، فكذلك فيما ذكرناه من المباح .

فإن قال : فلو أنه تعالى منعه من هذا المباح ، أليس كان يجب عليه العوض ؟

قيل له : إذا أحوجه إليه ثم منعه منه فهو مضر به ، فيصير بمنزلة الآلام فى أنه إنما يفعله للصلحة ، فيجب العوض بذلك . وأما العبد إذا منع من المباح وهو غير محوج له إليه حتى يقال إنه أضر به ، فيجب أن يكون الجواب ما قدّمناه .

فإن قال : إذا منع المحتاج من التكسب ، أيلزم من العوض مثل ما يلزم إذا منع الغنى ؟ قيل له : بل يلزم أكثر من ذلك ، لأن ما يلحقه من الضرر بمنعه أعظم تأثيرا مما يلحق بمنع الغنى ، فيجب أن يكون العوض بحسب ذلك .

فإن قال : فأنتم تقولون إن عوض الغنى فيما يلحقه من التعب يجب أن يكون أزيد من عوض المحتاج ، أفليس يجب على هذا القياس ضد ما ذكرتم ؟

قيل له : لا يجب ذلك ، بل العلة التى لها قلنا لمن عوضه فى الفعل أكثر ، توجب أن عوضه فى المنع أقل ، وذلك لأنه غنى عن التكسب ، ومن استغنى عن ذلك لا يتكلف الكسب إلا لعوض عظيم ، ويخالف حاله فى ذلك حال المحتاج . فلذلك قلنا إن عوضه أكثر . وأما إذا منع من التكسب فقد علمنا أنه لم يلحقه بالمنع من ذلك — مع كونه غنيا[2] — إلا دون الضرر الذى يلحق المحتاج . فلذلك وجب أن يكون عوضه أكثر .

---

(١) فى الأصل : عوضا .

(٢) غير مقروءة فى الأصل .

فصــل

فى ذكر الأملاك التى لا تختص ، ومايلزم به العوض وما لا يلزم

اعلم أنه لاشبهة فى أن العوض لايجب فيما لايثبت ملكه لأحد كالموات والمباح[1] ؛ لأنه وإن أفسده المفسد ، فتى لم يتقدم لأحد فيه اختصاص — والعوض لا يمكن وجوبه ، لأنه إن وجب لزيد دون عمرو لم يصح ، وإن وجب للجميع لم يصح — فليس إلا القول بنفى وجوبه .

فإن قال : نخبرونى عن هذا المباح لوكان به يعيش أهل قرية أو تعيش بهائمهم به ، فأحرقه الظالم حتى فاتهم الانتفاع بذلك ولحقتهم[2] المضار العظيمة ، أيجب به العوض أم لا ؟

قيل له : إذا كان يصح منهم خاصة الانتفاع به دون غيرهم ، فهم أولى به ، فقد حصل فيه ضرب من الاختصاص . فلا يمتنع أن يكون بمنزلة الحق لهم ؛ فيلزم بإفساده لهم العوض[3] ، لأن تعذر انتفاع الغير بذلك < و [4] > منهم أزيد فى باب الاختصاص من اشتمال يدهم عليه مع صحة مشاركة غيرهم فيه . وإذا كان العوض يجب ، فكذلك ما ذكرناه . لكن هذا الوجه إنما يصح فى إفساد جملة هذا المباح لا فى بعضه ، لأن لجملته من الحكم ما ليس لبعضه فى الوجه الذى ذكرناه .

فإن قال : نخبرونى عن الغاصب إذا غصب مالا قد أخرج فى زكاة أو كفارة أو ما شاكلهما ولم يوفر بعد على مستحقه ؛ أيجب بذلك العوض ؟

---

(1) الموات الأرض التى لا تنبت شيئا ، والمباح الأرض التى لا يملكها أحد .

(2) فى الأصل لحقهم .	(3) يريد فيلزم لهم العوض بإفساده .

(4) كلمة غير واضحة كتبت ثم شطبت .

فإن قلتم : لا يجب ، فقــد أزلتم العوض فيما هو ظلم وفيما تجب المطالبة فيــه واسترجاعه إذا كان العين قائما ؛ وقد قلتم من قبل إن الأصل فى وجوب العوض وجوب رد العين . فلا يصح حيث يجب رد العين أن لا يجب مع استهلاكه العــوض[1] .

وإن قلتم : إن العوض فى ذلك واجب .

قيل لكم : يجب لكل الفقراء أو لبعضهم .

فإن قلتم : يجب لجميعهم ، لأن بعضهم ليس بأولى من بعض .

قيــل لكم : فتلك الزكاة معلوم من حالهــا أن الإمام أو المزكى كان يضعها فى بعض الفقراء دون بعض ، فكيف العوض لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله إلى جميعهم لكثرتهم وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قــدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله جميعهم لكثرتهم وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم .

فإن قلتم : إن ذلك يجب لبعضهم دون بعض ، فلم صار بعض الفقراء أولى من بعض ، وحال جميعهم سواء فى أنه كان يصح فيهم التملك ، وفى أن التملك لم يقع .

قيل له : قد ثبت فى زكاة كل بلد أنه يجب أن تصرف إلى فقراء أهلها ، وأن الواجب أن تصرف إليهم عند الحــاجة ولا تؤخر من غير منع . فقد حصل جميع الفقراء مستحقين لذلك ، وحصل لهم فيه من الاختصاص ما ليس لهم بغيره . وإذا صح ذلك ، فالواجب أن تكون تلك الزكاة بمنزلة ملك لجميعهم .

---

(١) يريد : فلا يصح حيث يجب رد العين ألا يجب العوض مع استهلاك العين .

فإن قيل : فكما يجب على من غصبه وأفسده بجميعهم العوض، فكذلك القول في الزكاة . يبين ذلك أن الإمام إذا استرجع الزكاة فإنما ينوب عنهم ويقوم بحقهم . يبين ذلك أن الغاصب والمفسد يكون ظالما لهم ، وبه لا يكون ظالما لغيرهم . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون لهم . لكن العوض الواجب لهم بإفساد هذا القدر من الزكاة إن صح إيصاله إلى جميعهم، صح ما قدمناه . وإن لم يصح إيصاله إلى جميعهم وكان هناك منع سواه ، فإنه يضاف إلى ذلك ويوفر عوضه على جماعتهم ؛ لأنه لا فرق بين الزكاة المخرجة الحاصلة في يد الإمام — إذا أتلفها متلف — وبين أن يكون المزكي يمنع الزكاة في حال وجوبها[1] عليهم . فالله تعالى ينقل هذه الأعواض لمجموعها ويوفرها على فقراء ذلك البلد في ذلك الوقت .

فإن قال : أرأيتم لو لم يحصل هناك إلا منع واحد وكان قدر العوض لا يبلغ المبلغ الذي يجوز أن يقصر[2] على جماعتهم ، كيف يكون حكمه ؟

قيل له : إن ما هذا حاله فالقديم تعالى يمنع منه ويكون سبيله من حيث يتعذر الانتصاف فيه سبيل ما قدمناه من الظالم إذا لم يف عوضه بقدر ما يظلم ، في أنه تعالى يمنع من ذلك بضرب من المنع على ما شرحناه من قبل .

فإن قال : فما قولكم في الغنيمة إذا أتلف متلف بعضها ؟

قيل له : إن سبيله في أنه يجب أن يكون لجماعة المستحقين لها سبيل ما ذكرناه في الزكاة ، لأن بقية الغنيمة تقصر على جميعهم ، والمتلف منها متلف من جميعهم .

---

(١) في الأصل وجوبه .

(٢) القصر الحبس .

فإن قال : كيف يصح ذلك فيها وفى الزكاة ، وقد علمنا أن من يصل العوض إليه لم يملكه بعد ؟

قيل له : وإن لم يملك ذلك فقد حصل سبب يملكه ، فاختص به دون غيره ، فصار كأنه المالك فى أن ما يجرى على ذلك الحق يكون إضرارا به وظلما له ، فيجب أن يكون العوض له ، ويكون سبيله فى هذا الباب سبيل مال المالك من وديعة أو مال غائب ، إلى ما شاكله . لأنه وإن لم يتمكن من الانتفاع ، فإمساك الظالم يوجب العوض لما كان لو كان حاصرا له لكان أولى بالتصرف فيه والانتفاع به .

فإن قال : فخبرونا عمن خرب مسجدا فأتلفه ؛ أتقولون إن العوض يجب فيه أم لا يجب ؟

قيل له : إن هذا الفاعل يكون مستحقا للذم والعقوبة ولا يلزمه العوض لأنه لا يمكن صرفه إلى أحد يقال فيه إنه كان مالكه وحصل فيه سبب التملك أو ضرب من الاختصاص . ويصير هذا المتلف بمنزلة من أتلف مال نفسه فى أنه لا عوض عليه .

فإن قال : فما قولكم فى الأوقاف إذا أتلفها متلف ؟

قيل له : إن كانت على أقوام بأعيانهم أو بصفة تشملهم ، فيجب أن يكون العوض لهم على ما ذكرناه فى الزكاة . وإن لم يكن كذلك فالواجب أن يكون حكمها[1] حكم ما ذكرناه فى المسجد .

فإن قال : فما قولكم فيمن أتلف الدار المبيعة التى تستحق الشفعة لا محالة . أيجب للشفيع العوض وقد حصل له سبب التملك ؟

---

(١) فى الأصل حكمه .

قيل له : إذا كان بهذا الإتلاف قد بطل عليه ما كان ينتفع به من حق شفعته، فله فى ذلك عوض على نحو ما قدمناه فى الباب الأول؛ لأن هذا منع من الانتفاع. وإنما ألحقناه بذلك الباب لأن المالك لهذا العين يصح أن يشار إليه ، فيجب أن يكون العوض له وإذا تم العوض له لم يجز أن يكون الشفيع مشاركا له ، وإنما يستحق منها ضربا[1] آخر من العوض . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل ضرب .

فصــل

فى وجوب الأعواض فى إتلاف ما طريقه الاجتهاد

إن سأل سائل عن مال تركه ميت وخلف جدا وأخا فقال : خبرونى عن الظالم إذا غصبه فعوض القدر الزائد على مايستحقه الجد مما اختلف الفقهاء فيه ، أيجب للجد أو للأخ أو لهما جميعا ؟ أو تقولون إنه لا عوض فيه لأن أحدهما ليس بأن يستحق العوض أولى من الآخر ؟ أو تقولون إن العوض لمن المعلوم أن الحاكم كان يحكم له بذلك ؟ أوتقولون إنه تعالى فى الآخرة يحكم بأن ذلك لأحدهما أو بينهما كما يحكم به الحاكم فى الشاهد ، ثم يوفر العوض بحسب حكمه ؟

قيل له : لا يجوز أن يقال إنه لا عوض فيه ؛ لأنه قد ثبت فى هذا الغاصب أنه ظالم لهما أو لأحدهما . فثبت فيه أن الواجب أن يطالب برد العين ، وأن لهما المطالبة . وإن لم يتعين الملك لأحدهما فإن للإمام أن يطالب لأجل حقهما . فإذا صح ذلك ، فلا بد من وجوب العوض فيما هذا حاله على ماقدمناه من قبل .

وقد علمنا أنه تعالى إنما يعوض فى الآخرة من استحق العوض فى دار الدنيا فيكون توفير العوض مرتبا على استحقاق متقدم . فلا يجوز أن يقال إنه تعالى يحكم فى الآخرة بأن العوض لأحدهما .

فإن قال : أليس قد ألزم الحاكم أن يحكم بالمال بحسب اجتهاده من اشتراك أو انفراد الجد به ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : فهلا جاز فى الآخرة أن يحكم فى ذلك بمثل ماأمر به فى الدنيا ؟

قيل له : إنما أمر تعالى أن يحكم الحاكم فى الدنيا بشرط لا يصح ، ولغرض لا يصح عليه تعالى . فأما الشرط فهو الاجتهاد المتعلق بالاستدلال وغالب الظن ؛ لأنه لا علم ولا دليل يحصل فى أن المال للجد أو بينهما[1] . وإنما يحكم الحاكم بحسب اجتهاده ، فيكون التمليك واقعا بسبب متقدم ، أو واقعا عند الموت بشرط متأخر ، وهو الاجتهاد . وقد علمنا أن ذلك لا يصح فيه سبحانه . وكذلك فقد علمنا أنه إنما أمر بذلك لمصلحة العباد ؛ والمصالح تصح فى الدنيا ، لأن الحال حال تكليف . فيجوز أن يكون بعض الأفعال داعيا إلى القيام بما كلف وبعضها صادفا عما كلف . وذلك لا يتأتى فى الآخرة . فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقال إنه تعالى يحكم فى الآخرة بمثل ما له أمر أن يحكم فى الدنيا . ولا فرق بين من تعلق بذلك فى هذا الوجه وبين من قال إنه ينصب[2] الأنبياء فى الآخرة[3] أو يكلف فى الآخرة كما يكلف فى الدنيا . وقد علمنا فساد ذلك .

فإن قال : أفليس من قولكم أن الإمام مخير[4] — إذا تساوى عنده الاجتهاد — بين القولين ، فيكون مخيرا فى هذا المال بين أن يجعله للجد أو يجعله مشتركا بينهما ، ولا يكون ما يفعله متعلقا بالاجتهاد ؟ فجوزوا أن يحكم تعالى فى الآخرة بالمال لأحد الوجهين على هذا الحد . قيل إن من يذهب هذا المذهب يقول إن ما[5] يفعله من أحد الوجهين لابد أن يكون متعلقا باجتهاد مساو ، كما أن ما يفعل عند أحد الاجتهادين لابد من أن يكون متعلقا باجتهاد منفرد ، ولابد من أن تقول إذا تساوى الاجتهادان عنده ، إنه يفعل أحدهما مرتبا على اختيار ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى .

---

(١) أى بين الجد والأخ . (٢) أى يرسلهم .

(٣) فى الأصل فى الدنيا ، ولا معنى لهذا مع قوله : « وقد علمنا فساد ذلك » .

(٤) فى الأصل مخيرا . (٥) فى الأصل إنما .

فإن قال : فقولوا إن العوض يحصل لمن المعلوم يحكم له ؛ لأن عندكم أن يحكم الحاكم بملك ذلك الشيء ، ولولاه كان لا يملك . وكذلك يكون ملكه حسب حكمه . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون العوض موقوفا على هذا الوجه .

قيل له : إن هذا يوجب لو كان المعلوم أن أحدا من الحكام لا يحكم فيه بشيء ، [أي] لا يلزم به عوض ، وقد بينا فساد ذلك بما يجب من المطالبة ويثبت من حق استرجاع الغير إلى غير ذلك .

وبعد : فإن الحاكم وإن كان عند حكمه يتقرر المال لأحدهما أو لهما ، فلابد من أن يترتب على السبب المتقدم ، لأنه يحكم أن الجد هو الوارث ، أو أنهما وارثان ، ومن حق الإرث أن يملك عقيب الموت . فلا يصح أن يقال بحكم الحاكم ملك ، وإنما ينبغي أن يقال إنه خلص له وتقرر بحكم الحاكم وإن كان سبب الملك قد تقدم . وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعتبر حكم الحاكم وحاله ما ذكرناه ، ويطرح اعتبار السبب المتقدم ، وحكمه ما وصفناه . فالأقرب في الجواب عن هذه المسألة أن العوض يجب لهما جميعا لأنهما قد اختصا بذلك دون غيرهما ، ولم يحصل لأحدهما ما يوجب الاختصاص . فيجب أن يكون العوض لهما .

[فهـــرس المـــؤلف]

[١ـب][1] بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ألهمنى رشدا وقنى شر نفسى

ذكر فصول الجزء الثالث عشر من المغنى

كتاب اللطف

---

(١) السطر كله غير واضح فى الأصل .

---

(١) بدون نقط ولعلها الثنوية .

(٢) بدون نقط ولعلها يحسن .

---

(١) الأصوب لا تقع .

---

(١) ترد بعد ذلك فى الفصل نفسه «فى الحكمة» .

(٢) ترد بعد ذلك فى الفصل نفسه هبة (هبة) .

(٣) فى الأصل والابرا .

(٤) أنه أى الله تعالى كما يدل عليه الفصل فيا بعد .

(١) هذه هى الفصول التى ورد ذكرها فى هذا الفهرس ولكن ورد فى صلب النص أربعة فصول أخرى هى الفصل الرابع (و ٧ — أ) وما بعدها ؛ والفصل السادس (و ١٠ — أ) الفصل العشرون (و ٣٨ — ب) والفصل التاسع والعشرون (و ١١٦ — ب) .